والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الابصار ليس
بالانطباع ولا بخروج الشعاع بل بان الهواء المشف الذي
بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر
ويصير بذلك آلة للابصار والشم وهو قوة في زائدتين ناتئتين
من مقدم الدماغ شبيهتين بحلمتي الثدي والجمهور على ان
الهواء المتوسط بين القوة الشامة وذي الرائحة يتكيف
بالرائحة الاقرب فالاقرب الى ان يصل الى ما يجاور الشامة
فيدركها وقال بعضهم سببه التجزي وانفصال اجزاء من ذي
الرائحة يخالطها الاجزاء الهوائية فيصل الى الشامة وقد
يقال انه يفعل ذو الرائحة في الشامة من غير استحالة في
الهواء ولا بتجز وانفصال والذوق وهو قوة في العصب المفروش
على اجرم اللسان وادراكها بتوسط الرطوبة اللعابية بان تخالطها

اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها
في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس ح هو كيفية ذي الطعم
ويكون الرطوبة اللعابية واسطة لتسهيل وصول الجوهر الحامل
للكيفية الى الحاسة او بان تتكيف نفس الرطوبة بالطعم
بسبب المجاورة فيغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها و اللمس
وهو قوة في العصب المخالطة لاكثر البدن وذهب الجمهور الى انها
قوة واحدة وقال كثير من المحققين ومنهم الشيخ انها اربعة
الحاكمة بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة وبين
الخشونة والملاسة وبين اللين والصلابة ومنهم من زاد
الحاكمة بين الثقل والخفة واما التي في الباطن فهي ايضا خمس
بالاستقراء الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة
على جميعها من المدركة مع ان المدركة منها هي الحس المشترك والوهم
فقط

فقط لان الباقي يعين على الادراك اما الحس المشترك ويسمى

باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس فهو قوة مرتبة في مقدم

التجويف الاول من التجاويف الثلثة التي في الدماغ تقبل

جميع الصور المنطبعة في الحواس الظاهرة فهؤلاء كالجواسيس لها

ولذا سمي حسا مشتركا وهي غير البصر لانا نشاهد القطرة النازلة

خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا

وليس ارتسامهما اي الخط المستقيم والمستدير في البصر

اذ البصر لا يرتسم فيه الا المقابل وهو القطرة والنقطة فاذن

ارتسامهما انما يكون في قوة اخرى غير البصر يرتسم فيها صورة القطرة

والنقطة وتبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات البصرية

المتتالية بعضها ببعض فيشاهد خطا واحدا واعترض عليه بانه

يجوز ان يكون اتصال الارتسام في الباصرة بان يرتسم المقابل

الثاني قبل ان يزول المرتسم الاول لقوة الارتسام الاول وسرعة
تعقب الثاني فيكونان معا واما الخيال فهو قوة مرتبة في موخر
التجويف الاول من الدماغ عند الجمهور وقال المحقق في شرح
الاشارات كان الروح المصبوب في البطن المقدم هو آلة
للحس المشترك والخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن بالحس
المشترك اخص وما في موخره بالخيال اخص تحفظ جميع صور المحسوسات
وتمثلها بعد الغيبوبة وهي خزانة الحس المشترك فانا اذا شاهدنا
اولا صورة ثم ذهلنا عنها زمانا ثم شاهدناها مرة اخرى نحكم عليها
بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك فلو لم يكن تلك الصورة
محفوظة فينا زمان الذهول لامتنع منا الحكم بانها هي التي
شاهدناها قبل ذلك وقيل هذه الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون
انحفاظها في بعض الاشياء الغائبة عنا ويكون الاختلاف بين

حالتي

حالتي الذهول والنسيان بملكة الاتصال بها وعدمها و
اعترض عليه بان الغائب الحافظ للصورة اما ان يكون
جوهرا مفارقا او قوة جسمانية والاول باطل لان المفارق لا يرتسم
فيه الصور الجزئية المكتنفة بالعوارض المادية وكذا الثاني لانه
لو امكن ان يدرك شيئا بالقوة الجسمانية الغائبة عنا بالاتصال
لامكن ان يبصر شخص ويسمع بباصرة الغير وسامعته وبطلان
ذلك لا يخفى على احد واقول فيه بحث لانه لا يلزم من كون
الغائب الحافظة للصورة قوة جسمانية امكان ان ندرك
شيئا بالقوة الجسمانية الغائبة عنا بالاتصال حتى يلزم
امكان ان يبصر شخص ويسمع بباصرة الغير وسامعته
بل اللازم منه هو امكان ان ندرك شيئا ارتسم في قوة
جسمانية غائبة عنا بالاتصال كالقوى الحالة في الاجرام

السماوية وهذا غير ظاهر البطلان وقد يقال الذي يدل على
وجود هذه القوة ان القبول غير الحفظ ولهذا يوجد احدهما دون
الآخر كما في الماء فانه يقبل ولا يحفظ والقوة الواحدة لا يصدر عنها
الا فعل واحد فيستحيل ان يكون القوة الواحدة قابلة وحافظة
معا فالقابلة هي الحس المشترك غير الحافظة وهي الخيال وفيه نظر
لان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا
في قوة واحدة سميتموها بالخيال على ان القبول والادراك من
قبيل الانفعال دون الفعل فاجتماع القبول والحفظ في شيء
واحد لا يقدح في قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد واما الوهم
فهو قوة مرتبة في الدماغ كله لكن الاخص بها هو آخر التجويف الاوسط
من الدماغ يدرك المعاني وهي ما لا يدرك بالحواس الظاهرة
الجزئية الموجودة في المحسوسات كالقوة الحاكمة في الشاة بان الذيب

مهروب عنه

مهروب عنه والولد معطوف عليه واما الحافظة فهي قوة مرتبة في
اول التجويف الآخر من الدماغ يحفظ ما يدركه القوة الوهمية
من المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات
وهي خزانة قوة الوهمية واما المتصرفة وهي قوة مرتبة في البطن
اي التجويف الاوسط من الدماغ وسلطانها في الجزء الاول
من ذلك التجويف من شانها تركيب بعض ما في الخيال
والحافظة من الصور والمعاني مع بعض وتفصيله عنه وهذه
القوة اذا استعملها العقل في مدركاته يضم بعضها الى البعض
او فصله عنه سميت متفكرة واذا استعملها الوهم في
المحسوسات مطلقا سميت متخيلة فان قيل كيف يستعملها
الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركاتها اجيب بان القوى
الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم في

الاخرى والوهمية هي سلطان تلك القوى فلها تصرف في

مدركاتها بل لها تسلط على المدركات العاقلة فينازعها

ويحكم عليها بخلاف احكامها واما القوة المحركة فينقسم الى باعثة

وفاعلة واما الباعثة ويسمى شوقية فهي القوة التي اذا ارتسمت

في الخيال صورة مطلوبة او مهروبة عنها حملت اي تلك القوة القوة

الفاعلة على التحريك اي تحريك الاعضاء وهي اي الباعثة ان

حملت الفاعلة على التحريك يطلب به الاشياء المتخيلة

سواء كانت ضارة في نفس الامر او نافعة طلبا لحصول اللذة

تسمى قوة شهوانية لان حملها هذا تابع للشوق الى تحصيل

الملايم المسمى بالشهوة وان حملت الباعثة الفاعلة

على التحريك يدفع به الشيء المتخيل سواء كان ضارا في نفس الامر

او مفيدا طلبا للغلبة تسمى قوة غضبية لابتناء هذا الحمل على

الشوق

القوة المحركة

الشوق الى دفع المنافر المسمى غضبا واما الفاعلة فهي تعد

اي تسبب ١٢

العضلات بقبضها وبسطها وتشنجها وارخائها على

العضلة عضو مركب من العصب ومن جسم شبيه بالعصب ينبت من اطراف العظام يسمى رباطا وعقبا ومن لحم حشي به الفرج التي بين الاجزاء الحاصلة باشتباك العصب والرباط ومن غشاء يجللها و العصب جسم ينبت من الدماغ والنخاع ابيض لين في الانعطاف صلب في الانفصال ١٢ صدره

التحريك فصل في الانسان وهو مختص بالنفس الناطقة وهي

اي الاعتقاد

كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الامور الكلية و

الجزئيات المجردة ويفعل الافعال الفكرية والحدسية فلها

باعتبار ما يخصها من الآثار قوة عاقلة تدرك بها التصورات

من القبول عن ما فوقها والفعل فيما دونها ١٢ صه

والتصديقات اي الامور التصورية والتصديقية و

يسمى تلك القوة العقل النظري والقوة النظرية وقوة

عاملة تحرك بدن الانسان الى الافعال الجزئية بالفكر والروية

او بالحدس على مقتضى آراء واعتقادات تخصها اي تلك

الافعال ويسمى تلك القوة العقل العملي والقوة العملية و

النفس باعتبار القوة العاقلة لها مراتب اربع المرتبة الاولى

يكون بحسب الفطرة الاولى ١٢ م

ان يكون خالية عن جميع المعقولات اي التي يكون تعقلها
بالانطباع فان النفس لا يخلو عن العلم الحضوري بنفسها
بل هي مستعدة لها وهي اي هذه المرتبة العقل الهيولاني
واكثر اطلاقه على النفس في هذه المرتبة وكذا الحال في سائر
المراتب المرتبة الثانية ان يحصل لها المعقولات البديهية
بسبب احساس الجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات
والمباينات فان النفس اذا احست بجزئيات كثيرة و
ارتسمت صورها في الاتها الجسمانية ولاحظت نسبة
بعضها الى بعض استعدت للان تفيض عليها من المبدأ
صور كلية واحكامها فيما بينها بالضرورة وتستعد استعدادا
قريبا للان تنتقل من البديهيات الى النظريات بالفكر او
الحدس وهي العقل بالملكة قيل لما حصل لها من ملكة الانتقال

تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن كافة الصور القابلة لها ١٢ منه

الى

الى النظريات وفيه نظر اذ ليس فی هذه المرتبة الا استعداد
الانتقال فالمراد بالملكة ههنا اما مايقابل الحال اي الكيفية الراسخة
لان استعداد الانتقال الى النظريات راسخ في تلك المرتبة
او مايقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال
اليها بناء على قربه كما يسمى العقل بالفعل عقلا بالفعل مع
كونه بالقوة لان قوته قريبة من الفعل جدا والمرتبة الثالثة
ان تحصل لها المعقولات النظرية لكن لا تطالعها بالفعل
بل صارت مخزونة عندها بحيث تستحضرها متى شاءت
بلا حاجة الى كسب جديد وذلك انما يحصل اذا لاحظت
النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل لها ملكة تقوى
بها على ذلك الاستحضار وهي العقل بالفعل وقال صاحب
المحاكمات عندي انه لا اعتبار لملكة الاستحضار في العقل بالفعل

(اي لا تلاحظها ١٢) (غير متاجة لها ١٢ ص) (اي تقدر) (محصور عنده الا حضور فيها بالفعل ١٢ ص)

بل القدرة على الاستحضار كافية فيه فاذا احضرت المعقولات

وذهلت عنها فهي قادرة على استحضارها فهذه المرتبة لو

لم تكن عقلا بالفعل لم ينحصر مراتب القوة النظرية في الاربعة

فلا بد من الاقتصار على الاقتدار على الاستحضار والمرتبة

الرابعة ان تطالع معقولاتها المكتسبة وهي العقل

المطلق اعتبرها اكثرهم بالقياس الى كل معقول بانفراده ولا

المستخدم لما سواها من المراتب المشار اليها من قبل ١٣ حر

شبهة في وقوعها في هذه النشاة وقد يعتبر بالقياس

الى جميع المعقولات معا والظاهر انها حينئذ انما يكون في دار

القرار ومنهم من جوزها في هذه النشاة لنفوس كاملة لا

يشغلها شان عن شان فانهم مع كونهم في جلابيب

من ابدانهم قد انخرطوا في سلك المجردات التي تشاهد معقولاتها

دائما واعلم ان العقل بالفعل متاخر في الحدوث عما سماه المصنف

عقلا

عقلا مطلقا لان المدرك مالم يشاهد مرات كثيرة لا يصير

ملكة ومتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة

وتبقى الملكة للاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى المشاهدة

فمنهم من نظر الى التاخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم

من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة ويسمى

معقولا لانها عقلا مستفادا الا يخفى على من احاط بكتب

لكونه مستفادا من العقل الفعال المسمى بروح القدس في لسان الشرع ١٢ ح

هذا الفن ان ما ذكره المصنف خلاف اصطلاح القوم

فانهم لا يطلقون العقل المستفاد الا على النفس في المرتبة

الرابعة او نفس تلك المرتبة ثم العقل بالملكة ان كان في الغاية

من قوة الاتصال بعالم العقل ١٢ ح

بان يكون حصول كل نظري بالحدس من غير حاجة الى فكر يسمى

قوة قدسية واعلم ان القوة العاقلة اراد بها النفس

لتقدسه عن لوث الكدورات الجسمية وكثافة العلائق الطبيعية ١٢ ح

الناطقة فانها كما تطلق على مبدأ التعقل للنفس تطلق

على نفسها ايضا مجردة عن المادة لانها لو كانت مادية لكانت

ذات وضع فاما ان لا ينقسم او ينقسم لا سبيل الى الاول

لان كل ما له وضع من الجواهر فهو منقسم على ما مر في نفي الجزء ولا سبيل

الى الثاني لان معقولاتها ان كانت بسيطة يلزم انقسامها

ان اراد بالبسيط ما لا جزء له اصلا لا بالفعل ولا بالقوة فلا نسلم

قوله كل مركب انما يتركب من البسائط وان اراد به ما لا جزء له

لانه ليس بجزء من المركبات هو مركبا من البسائط

بالفعل فاللازم وهو الانقسام بالقوة غير مناف للبساطة

لان الحال في احد جزئيها غير الحال في الجزء الآخر انما يتم هذا اذا كان

الحلول سريانيا وهو فيما نحن بصدده ممنوع وان كانت

مركبة وكل مركب انما يتركب من البسائط ضرورة امتناع تركب

الشيء من اجزاء غير متناهية فيلزم انقسام تلك البسائط

هف ونقول ايضا ان التعقل اي تعقل النفس المجردة ليس

بالآلة

الذي لا جزء له اصلا لجواز تركبه من البسائط التي تقبل القسمة الوهمية ١٢ ص ح

بالآلة الجسمانية والا يعرض لها الكلال لضعف البدن
كما يعرض لمبادي الاحساسات والحركات وليس كذلك
لان البدن بعد الاربعين ياخذ في النقصان مع ان
القوة العاقلة اي ما به تعقل النفس هناك تشرع في
الكمال واما الخرافة الطارية في اواخر سن الشيخوخة فليس
لضعف القوة العاقلة بل لاستغراق النفس في تدبير البدن
المشرف تركيبه الى الانحلال وذلك الاستغراق يعوق
عن تعقلاتها وقد يقال يجوز ان يضعف القوة العاقلة
لضعف البدن وكان ما يرى من ازدياد التعقل بسبب
اجتماع علوم كثيرة عند النفس وبسبب التمرن و
الاعتياد فان المدمنين على افعل من المشائخ يقدرون
على ما لا يقدر على امثاله الشبان الاقوياء وفي آخر سن

الشیخوخة یستولی الضعف علی البدن وکذلک علی القوة
العاقلة بحیث لا یبقی للتمرن والاعتیاد اثر یعتد به فیعرض
الخرافة وایضا یجوز ان یکون المزاج الحاصل فی زمان الکهولة
اوفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة وبذلک تقوی القوة
العاقلة ونقول ایضا ان النفوس الناطقة حادثة مع حدوث
الابدان کما ذهب الیه ارسطو خلافا لافلاطون فانه قائل
بقدمها لانها لو کانت موجودة قبل الابدان وهی مختلفة
متعددة فالاختلاف بینها اما ان یکون بالماهیة ولوازمها او
بعوارضها المفارقة لا جائز ان یکون بالماهیة ولوازمها لانها
مشترکة استدلوا علی اشتراکها فی الماهیة بشمول حد واحد
لها وفیه نظر لانا لا نسلم ان ما عرفوا النفس به حد لها وان سلم
فلم لا یکون حدا للقدر المشترک بین النفوس وهی متخالفة
بالحقیقة.

ای التمیز وزمن تعقل سنه ...

بالحقيقة وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولا جائز
ان يكون بالعوارض المفارقة لان العوارض انما يلحق
الشيء بسبب القوابل اي العوارض المفارقة للشيء
لا تفيد من المبدأ الفياض عليه الا لقابل ذلك الشيء
واختلاف استعداداته لان الماهية لا تستحق العوارض
لذاتها والا لكان العارض لازما والقابل للنفس وعوارضها
انما هو البدن فمتى لم يكن الابدان موجودة لم يكن النفوس
موجودة على التعدد والاختلاف فيكون حادثة مع الابدان
ضرورة هذه الحجة مبنية على بطلان التناسخ اذ على تقدير
صحتها يجوز اختلافها قبل الابدان المتعلقة بها بالعوارض
المفارقة الحاصلة لها بابدان اخر سابقة لا الى نهاية القسم
الثالث في الالهيات اي في مباحث الحكمة الالهية بالمعنى الاعم

وهو العلم الباحث عن احوال ما لا يفتقر الى المادة سواء لم يقارنها مطلقا كالواجب تعالى والعقول او قارنها لكن لا على وجه الافتقار كالوحدة وسائر الامور العامة والمعنى الاخص هو الباحث عما لا يحتاج الى المادة فيختص بالاول ويسمى القسم الثاني علما كليا لكونه سابقا وعاما ودرج المصنف الامور العامة في الالهيات وجب حمله على المعنى الاعم
[illegible]

وهو مرتب على ثلثة فنون لانه مالا يفتقر الى المادة اما ان
يكون مقارنة لها وهو الامور العامة او لا والثاني اما واجب
الوجود او ممكن الوجود الفن الاول في تقاسيم الوجود وقيل
اراد بها الامور العامة لكونها امورا ينقسم الماهية اليها بحسب
الوجود والمراد بالامور العامة مالا تختص بقسم من اقسام
الموجودات التي هي الواجب والجوهر والعرض وقيل هي ما يشمل
جميع الموجودات او اكثرها وقيل هي الشاملة لجميع الموجودات
على الاطلاق او على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله
شاملا لها ولما كان هذا التعريف شاملا لجميع المفهومات
فان الاحوال المختصة بكل واحد من الجوهر والعرض ايضا
مع ما يقابله يكون شاملا لجميع الموجودات زاد بعضهم قيدا
آخر وهو ان يتعلق بكل واحد من المتقابلين غرض علمي وهو

مرتب على السبعة فصول فصل في الكلي والجزئي اما
الكلي فليس واحدا بالعدد ومشتركا بين كثيرين في الخارج و
الا لكان الشيء الواحد بالعدد بعينه موصوفا بالاعراض
المتضادة في حالة واحدة مثل كونه اسود وابيض سف
ومنهم من زعم ان اجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات
الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة النوعية او الجنسية و
قال فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشتركة
بين افرادها وهي في كل فرد منها معروضة لتشخص معين
وليس المشترك بين تلك الافراد مجموع المعروض والعارض
معا ليلزم اشتراك شخص واحد بعينه بين امور كثيرة بل
المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد
عليه بان كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه

مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك

فيه بداهة فلو كانت الطبيعة الا نسانية موجودة في الخارج لكانت

مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة

للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة

بين افرادها بل هو معنى معقول في النفس مطابق لكل واحد

من جزئياته في الخارج على المعنى الذى مر اى ما في النفس لو وجد في

شخص من الاشخاص الخارجية لكان ذلك الشخص بعينه

من غير تفاوت اصلا يعني لو وجد متشخصا بتشخص زيد

كان عين زيد ولو وجد متشخصا بتشخص عمرو كان عينه

وهكذا الحال بالنسبة الى سائر افراده وهذا انما يتأتى

على مذهب من قال ان الحاصل في النفس هو ماهيات الاشياء

واما من قال ان الحاصل فيها صورها واشباحها المتخالفة لها

بالحقائق

بالحقائق فالكلي عنده هو الماهيات المعلومة بها اما الجزئي

فانما يتعين بمشخصاته الزائدة على الطبيعة الكلية كالوضع

والاين وغيرهما اقول ظاهر هذا الحكم غير صحيح على اطلاقه اذ الاين

الجزئي قد يتعين بنفسه كالواجب تعالى وقد يتعين بالطبيعة

الكلية وح يكون منحصرة فيه وقد نقل صاحب المحاكمات عن

بعض الفضلاء انا لا نعقل العوارض المشخصة فانها ان كانت

عقلية لم تشخص شيئا خارجيا وان كانت خارجية فهي

عارضة في الخارج ومن البين عند العقل ان تشخص

العرض الخارجي بل وجوده موقوف على وجود المعروض وتشخصه

فكيف يحتاج في تشخصه الى العرض بل الحق ان المشخص هو المبدأ

الفاعلي فان التشخص ليس الا هذه الهوية وهذه الهوية ربما تكون

لذاتها وهو واجب الوجود وربما يكون هذه الهوية بالغير فذلك

الغير هو الذي يجعل بت الهوية هوية ولا نعني بالمشخص الا هذا

لا ان كلكلي فان نفس تصوره غير مانع من الشركة بين كثيرين

بان يقال لكل واحد منها انه هو والشخص من حيث هو هو

مانع من الشركة فالتشخص زائد على الطبيعة الكلية اقول

المناسب ان يقال فالمشخص زائد ليتحقق التقريب و

يمكن ان يتكلف ويقال المراد بالمشخص فيما سبق هو التشخص

باعتبار انه يجعل الشخص شخصا كما يطلق النوع على الفصل

باعتبار انه يجعل النوع نوعا ويكون جمع المشخص باعتبار

افراد الجزئي فصل في الواحد والكثير اما الواحد فيقال على ما

لا ينقسم من جهة التي يقال له انه واحد المناسب ان يقال

ما لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم وهو قد لا يكون واحدا

بالشخص ولا محالة ان يكون امورا متكثرة لها جهة واحدة

قوله المناسب الخ لان اخذ الواحد في تعريف الواحد يستلزم الدور اذ ليس الثاني بالمعنى اللغوي الذي هو مبدء الاعداد بل بمعنى عدم الانقسام الذي هو الواحدة المحدودة وانما لم يقل الصواب لاحتمال حمل الواحد تجوزا بقرينة المقام على عدم الانقسام اللازم للواحد ولكن لعدم وضوح القرينة لم يحمل عليه ١٢ حكيم

فهي اما مقومة لتلك الامور او عارضة اي خارجة عنها
محمولة عليها او لا مقومة ولا عارضة والاول قد يكون
بالجنس كالانسان والفرس المتحدين بالحيوان وقد يكون
بالفصل او بالنوع كزيد وعمرو المتحدين بالناطق او الانسان
والثاني قد يكون بالمحمول ان كانت جهة الوحدة محمولا بالطبع
على تلك الامور كالقطن والثلج المحمول عليهما الابيض
وقد يكون بالموضوع ان كانت الوحدة موضوعا بالطبع لها كالكاتب
والضاحك المحمولين على الانسان العارض لهما لخروجه عنهما
وامكان حمله عليهما والثالث كنسبة النفس الى البدن و
نسبة الملك الى المدينة فان للنفس تعلقا خاصا بالبدن
بحيث يتمكن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره من الابدان
وكذا للملك تعلق خاص بالمدينة وهو بحسب ذلك يدبرها و

انما قيد به ليمتاز عن الوحدة بالموضوع اذ يمكن اعتبار الموضوع
لهما محمولا عليهما فيختلط القسمان لكن الموضوع بالطبع
الذي حقيقة الذات كالانسان لا يكون محمولا بالطبع
الذي يكون مجهول حقيقة المعنون والصفة كالكاتب
والضاحك فيفترق القسمان ح ١٢ حكيم

يتصرف فيها دون غيرها من المدائن فهذان التعلقان

لشيء

نسبتا متحدتان في التدبير الذي ليس مقوما ولا عارضا

منهما بل هو عارض للنفس والملك وقد يكون واحدا بالعدد

اي بالشخص كزيد وهو قد يكون غير حقيقي اي قابلا للقسمة

وح قد يكون بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوة الى اجزاء

متشابهة في الحقيقة كالماء وقد يقال الواحد بالاتصال

لمقدارين متلاقيين عند حد مشترك بينهما كالخطين

المحيطين بزاوية وقد يقال ايضا لجسمين يلزم من حركة

كل منهما حركة الآخر وقد يكون بالتركيب وهو الذي له كثرة

بالفعل كالبيت وقد يكون حقيقيا وهو الذي لا ينقسم

اصلا كالنقطة والمفارق واما الكثير فهو الذي يقابل الواحد

كالعقل والنفس المنحصر ١٢ ح

اي ما ينقسم من حيث انه ينقسم هداية قيل لما كان التقابل

من

من عوارض اقسام الكثير فلا يبعد ان يتصوره المتعلم عند
البحث عن الكثير فيحصل له حيرة واشتباه في ماهيته فلذا
اورد هداية في بيان حقيقة التقابل واقسامه دفعا لذلك
الاشتباه اقول الاقرب ان يقال لما ذكر المصنف رح ان
الكثير ما يقابل الواحد لا يبعد ان يحصل للمتعلم حيرة في ان
مفهوم التقابل ماذا فاورد هذه الهداية لتحقيقه وتوضيحه
الاثنان قيل اي العرضان فان التقابل انما يعتبر في
الاعراض دون الجواهر فكانه ذهل من ان بعضهم قد اعتبروا
التضاد في الصورة النوعية ايضا قد يتقابلان وهما
اللذان لا يجتمعان اي لا يمكن اجتماعهما في شيء واحد
اراد به الموضوع او المحل على اختلاف القولين في تضاد
الصورة النوعية وعدمه ولا يفهم مما سياتي من اخذ الموضوع

في تعريف المتقابلين بالعدم والملكة ان المراد هو الاول
لجواز ان يكون ذلك للاشارة الى ان ذينك المتقابلين
لا يعتبر ان الا بالنسبة اليه من جهة واحدة قيل هذا الادخال
المتضايفين كالابوة والبنوة العارضتين لزيد من جهتين
ونوقش فيه بان الابوة والبنوة المذكورتين ليستا متضايفتين
لان تعقل احداهما ليس بالقياس الى الاخرى واجيب عنه
بان مطلق الأُبوّة والبُنوّة متضايفتان مع جواز اجتماعهما
في ذات واحدة من جهتين ضرورة وجود المطلق في ضمن المقيد
والاحتراز انما هو عن خروج المطلقين لا المقيدين حتى
يتوجه ما ذكر واقسامه اربعة قالوا لانهما اما وجوديان او
لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر
فهما المتضايفان او لا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون

احدهما

احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل
قابل للوجودي فهما العدم والملكة او لا فهما السلب والايجاب
واورد عليه اما اولا فلجواز ان يكونا عدميين وقد يجاب بان
العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه
معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما
في كل موجود مغائر لما اضيف اليه العدمان وفيه نظر لجواز
ان يكون احد العدمين مضافا الى الآخر كالعمى وعدم العمى
والبصر يجوز ان لا يكون بين المفهومين اللذين اضيف
اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام
بالغير وعلى تقدير الواسطة يجوز ان لا يصدق العدمان
على الشي كعدم اللاحول عما من شانه ان يكون احول و
عدم قابلية البصر واما ثانيا فبان وجود الملزوم لمحل يقابل

انتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة لجسم مع انتفاء السخونة
اللازمة لها عنه وليس واخلا في العدم والملكة ولا في السلب
والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي عدما للوجودي
احدها الضدان المشهوران وهما الموجودان المناسب بوجه
الحصر ان يقال الوجوديان والمراد بالوجودي ههنا ما لا يكون السلب
جزءا من مفهومه وهو اعم من الموجود غير المتضايفين كالسواد
والبياض وقد يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية
الخلاف والبعد ويسميان بالحقيقتين وثانيها المتضايفان
وهما موجودان بل وجوديان يعقل كل واحد منهما بالنسبة الى
الآخر كالابوة والبنوة وثالثها المتقابلان بالعدم والملكة
وهما امران يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا اي عدم
ذلك الوجودي لكن لا مطلقا بل يعتبر فيهما موضوع قابل

لذلك الموجود

لذلك الموجود بل الوجودي كالبصر والعمى والعلم والجهل
فان اعتبر قبوله له بحسب تشخصه في وقت اتصافه
بالامر العدمي فهو العدم والملكة المشهوريان كالكوسجية
فانها عدم اللحية عما من شانه في ذلك الوقت ان يكون
ملتحيا فان الصبي لا يقال له كوسج وان اعتبر قبوله له اعم
من ذلك بان لا يتقيد بذلك الوقت كعدم اللحية عن
الطفل او يعتبر قبوله له بحسب نوعه كالعمى اللاكمه او جنسه
القريب كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة الارادية
للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل
للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان ورابعها المتقابلان
بالسلب والايجاب كالفرسية واللافرسية وذلك في
الضمير لا في الوجود العيني اي هما امران عقليان واردان على

النسبة التي هي عقلية ايضا ولا وجود لهما في الخارج اصلا هذا
وقال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب
ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية و
اللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس
فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع في زمان واحد مح
وقال ايضا ان من التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب
وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده
لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار
لا وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره فصل في المتقدم والمتأخر
اما المتقدم يقال على خمسة اشياء احدها المتقدم بالزمان وهو
ظاهر والثاني المتقدم بالطبع وهو الذي لا يمكن ان يوجد
الآخر بكسر الخاء المعجمة بمعنى المتأخر الا وهو موجود معه او قبله
ليشتمل

كالانسان
خ الواحد بوجه ...

ليشتمل العلة المعدة وقد يمكن ان يوجد وليس الآخر

اي المتأخر بموجود قيل ينبغي ان يزاد في تفسيره قيد كونه

غير موثر في المتأخر ليخرج عنه المتقدم بالعلية اقول فيه نظر

لانه ان اراد غير الموثر المستجمع بشرائط التاثير وارتفاع موانعه

فلا حاجة اليه لان قوله وقد يمكن ان يوجد وليس الآخر بموجود

مغن عنه وان اراد كونه غير موثر في الجملة فمضر لان الفاعل

الغير المستقل متقدم بالطبع على المعلول عندهم

فاذا زيد على القيد لم يكن التعريف جامعا كتقدم الواحد

على الاثنين والثالث المتقدم بالشرف كتقدم ابي بكر رض

على عمر رض والرابع المتقدم بالرتبة وهو ما كان اقرب

من مبدأ محدود كترتب الصفوف في المسجد منسوب الى

المحراب وكترتب الاجناس والانواع الاضافية على

كالواحد قد يكون موجودا والاثنان ليس بموجود ١٢

هذا

سبيل التصاعد والتنازل والخامس المتقدم بالعلية
وهو الفاعل المستقل بالتاثير اي المستجمع بالشرائط
وارتفاع موانعه وعند صاحب المحاكمات انه الفاعل
مطلقا سواء كان مستقلا بالتاثير اولا واعلم ان المتقدم
بالعلة والمتقدم بالطبع مشتركان في معنى واحد يسمى
التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يقال
للمعنى المشترك تقدم بالطبع ويختص التقدم بالعلية باسم
التقدم بالذات الشيخ استعملها في قاطيغورياس
الشفاء كذلك كتقدم حركة اليد على حركة القلم وان كانتا معا
في الزمان فان العقل يحكم بانه تحرك اليد فتحرك القلم لا بالعكس
والحصر في الاقسام الخمسة استقرائي وقد يقال للضبط المتقدم
ان احتاج اليه المتأخر فان كان كافيا في وجوده فالمتقدم بالعلية

والا فبالطبع وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يمكن اجتماعهما
في الوجود فالمتقدم بالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتب
فالمتقدم بالرتبة والا فبالشرف واما المتاخر فيقال على
مايقابل المتقدم فيتعدد اقسامه بحسب اقسام المتقدم
فصل في القديم والحادث القديم بالذات هو الذي لايكون
وجوده من غيره وهو منحصر في الحق سبحانه تعالى والقديم بالزمان
هو الذي لا اول لزمانه كالفلك والمحدث بالذات هو الذي يكون
وجوده من غيره كالممكنات والمحدث بالزمان هو الذي لزمانه
ابتداء وقد كان وقت لم يكن هو فيه موجودا ثم انقضى ذلك
الوقت وجاء وقت آخر صار هو فيه موجودا كالمركبات العنصرية
فالقديم بالذات اخص مطلقا من القديم بالزمان وهو اعم
من وجه المحدث بالذات وهو اعم مطلقا من المحدث بالزمان

والبواقي متباينة وكل حادث زماني فهو مسبوق بمادة اي
بما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولاه ان كان
صورة او متعلقة ان كان نفسا ومدة الثاني ظاهر من تصور
مفهومه والاول لان امكان وجوده سابق على وجوده والا
لما كان قبله ممكنا بل ممتنعا لذاته لامتناع كون المعدوم واجبا
لذاته ثم صار ممكنا في وقت وجوده فيلزم انقلاب الشيء
من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي سف وذلك
الامكان امر وجودي اي موجود اذ لا فرق بين قولنا امكانه
منفي وبين قولنا لا امكان له فلو كان الامكان عدميا لم يكن
الممكن ممكنا سف وفيه نظر لان ما ذكره جار في الامتناع
والعدم بان يقال لو كانا عدميين لم يكن الممتنع ممتنعا ولا
المعدوم معدوما اذ لا فرق بين قولنا امتناعه لا ولا امتناع له

وعدم

وعدمه للاولاعدم له والحل ان يقال قولنا امكانه لامعناه
انه متصف بصفة عدمية وهي الامكان وقولنا لاامكان
له معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه وكما ان فرقا
بين اتصاف الشيء بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه
بها كذلك ايضا فرق بين الاتصاف بصفة عدمية وبين
سلب الاتصاف بها وقد يقال معنى قولنا امكانه لاهو
ان امكانه صفة سلبية والصفة السلبية انما يتحقق
بتحقق موصوفها والموصوف ههنا وهو الحادث وهو معدوم
فيكون امكان الحادث قبل وجوده معدوما وهو معنى قولنا
لاامكان للحادث قبل وجوده والفارق لم يتفطن بمعنى
الكلام حيث حمله على ادعوى اعدم الفرق بين القولين
بحسب المفهوم وليس كذلك بل المراد ان كون الامكان صفة

سلبية تستلزم عدم تحققه قبل الحادث لعدم موصوفه وهو الحادث
وبين المعنيين بين بعيد اقول فيه بحث لان قولنا امكانه
لا غير مستلزم لقولنا لا امكان له بمعنى انه لا يتصف بالامكان
فان العدم والامتناع عدميان مع ان المعدوم والممتنع متصفان
بهما وهذا هو المعتبر في هذا المقام لا بمعنى ان امكانه قبل وجوده
معدوم والامكان لا يكون قائما بنفسه لان امكان الوجود انما
هو بالاضافة الى ما هو امكان الوجود له اي الامكان اضافة
بين الوجود وذات الممكن فلا يكون قائما بنفسه فيكون قائما
بمحل موجود ليس هو نفس ذلك الحادث وهو ظاهر ولا امرا منفصلا
عنه اذ لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه فيكون
متعلقا به وهو المادة وما يتوهم من ان امكان الشيء هو اقتدار
الفاعل عليه فيكون قائما به فاسد لان الاقتدار وعدمه يعللان

بالامكان

بالامكان وعدمه فيقال هذا مقدور لانه ممكن وهذا غير مقدور
لانه ممتنع وههنا بحث لانا لانسلم ان المتعلق بالحادث منحصر
في المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون امكان الحادث قائما
بشيء له تعلق خاص بالحادث وراء تعلق الحلول والتدبير
والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث
جوهرا غير جسماني حالا في جوهر آخر كذلك ولم يقم دليل على
امتناع ذلك او عرضا قائما بجوهر آخر غير جسماني فان علوم العقول
والنفوس بل كيفياتها القائمة بهما على الاطلاق اعراض
موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست باجسام
ولا يمكنهم تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل ح ما فرعوا
على هذه القاعدة كما سيجيء من ان العقول جميع كمالاتها بالفعل
لان كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لان كل حادث

لابد له من مادة فصل في القوة والفعل القوة هي الشيء الذي
هو مبدأ التغير في الآخر سواء كان جوهرا او عرضا وسواء كان
فاعلا او غيره من حيث هو آخر هذا تنبيه على ان الآخر المتغير
لا يجب ان يكون مغايرا له بالذات بل قد يكون مغايرا بالاعتبار
كما في معالجة الانسان نفسه الناطقة في الامراض النفسانية
فان التغاير ههنا اعتباري وانما اعتبرنا بالامراض النفسانية
ليكون المعالج والمعالج متحدين بالذات ومتغايرين بالاعتبار
واما في الامراض البدنية فالمعالج هو النفس الناطقة و
المعالج هو البدن وهما متغايران بالذات واعلم ان القوة
قد يطلق على امكان الحصول مع عدمه وهذا المعنى يقابل
الفعل بمعنى الحصول فالمناسب ان يقتصر على ذكر القوة
في عنوان الفصل او ذكر هذا المعنى والبحث عنه وكل ما يصدر

عن

قال الشارح القديم الفعل هو نفس التغير الحاصل في ذلك الآخر ١٢ ح

قوله سواء كان اه حاصله ان القوة قد تكون جوهرا
كالصورة النوعية للاجسام وقد تكون عرضا كالكيفيات
التابعة لها مثل الحرارة وليس المراد بالمبدأ ههنا المبدأ
الفاعلي كما هو الظاهر اذ القوة قد تكون فعلية كالكيفيات
الفعلية المعدة لموضوعها نحو الفعل وقد تكون انفعالية
كالكيفيات الانفعالية المعدة لموضوعها نحو الانفعال
والقوة قد تكون مبدأ للتغير في المحل اولا وفي غيره
ثانيا كالصورة النارية المحدثة الحرارة واليبوسة
في مادتها اولا وفي غيرها ثانيا وقد تكون مبدأ للتغير
في غير المحل ابتداء كالنفس الناطقة المقتضية
للتغير في البدن وقد تكون مبدأ للتغير في نفسه
لكن من حيثية اخرى والمراد بالتغير اعم من ان يكون دفعيا
او تدريجيا وبالجملة فالقوة مبدأ للفعل اي
الاثر سواء كان ذلك الفعل مختلفا كالقوة
الحيوانية او على نهج واحد كالقوة العنصرية ١٢ حكيم

عن الاجسام في العادة المستمرة المحسوسة من الآثار والافعال
كالاختصاص باين وكيف وحركة وسكون فهي صادرة
عن قوة موجودة فيه لان ذلك اما ان يكون لكونه جسما او للامور
اتفاقية او لقوة موجودة فيه والاول باطل والا لاشتركت
الاجسام فيه والثاني ايضا باطل والا لما كان ذلك مستمرا
لان الامور الاتفاقية لاتكون دائمة ولا اكثرية فكذا آثارها
اقول ههنا بحث لانه ان اراد بالامور الاتفاقية مطلق
الامور الخارجية فهذه المقدمة ممنوعة وان اراد بها مالاتكون
دائمة ولا اكثرية كما يفهم من كلام بعضهم حيث قال لتوجيه
هذا المقام لان الامور الاتفاقية هي التي لاتكون دائمة
ولا اكثرية فالحصر ممنوع ولعل هذا القائل اخذ ذلك مما ذكروه من
تأدي السبب الى المسبب اما ان يكون دائميا او اكثريا او مساويا

او اتفاقيا فالسبب الذي يتادى الى المسبب على احد الوجهين

الاولين يسمى اسبابا ذاتيا وذلك المسبب يسمى غاية ذاتية

والسبب الذي يتادى الى المسبب على احد الوجهين الآخرين

يسمى اسبابا اتفاقيا وذلك المسبب غاية اتفاقية فاذن هو عن

قوة موجودة فيه وهو المطلوب فصل في العلة والمعلول العلة

يقال لكل ما له وجود في نفسه ثم يحصل من وجوده وجود غيره وظاهر

هذا التعريف لا يصدق الا على الفاعلية ولذلك عرفها بعيد هذا

بالتي يكون منها وجود المعلول وغاية توجيهه ان يقال المراد ان

يكون لوجود غيره حاجة الى وجوده في الجملة ومع هذا لا ينطبق على العلة

الغائية وعدم المانع وقد يقال عدم المانع كاشف عن امر وجودي

هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع للدخول فانه كاشف عن وجود

فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم عمود المانع من سقوط السقف

العلة

فانه

فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن ان يتحرك السقف
فيها الا ان الشرط الوجودي ربما لا يعلم الا بلازم عدمي فيعبر عنه
بذلك فيسبق الى الاوهام ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج
اليه ولا يخفى انه تكلف بل الحق ان مدخلية الشيء في وجود آخر اما ان
يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة
فيجب ان يكون موجودا واما بحسب عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون
معدوما واما بحسب وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه
الطارئ على وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم فالمناسب ان يقال
العلة ما يحتاج اليه الشيء في تحققه وهي اربعة اقسام مادية وصورية
وفاعلية وغائية اما المادية فهي التي تكون جزءا من المعلول لكن
لا يجب بها ان يكون المعلول موجودا بالفعل كالطين للكوز واما
العلة الصورية فهي التي تكون جزءا من المعلول ولكن يجب بها ان يكون

المعلول موجودا بالفعل كالصورة للكوز وليس المراد بالعلة المادية و
الصورية ما يخص الاجسام من المادة والصورة الجوهريتين
بل ما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر بالفعل
او بالقوة وهاتان العلتان للماهية ذاتيتان داخلتان في
قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فتخصان
باسم علية الماهية تميزا لهما عن الباقيين المتشاركين
اياهما في علية الوجود اما العلة الفاعلية فهي التي تكون منها
وجود المعلول كالفاعل للكوز واما العلة الغائية فهي التي لاجلها
وجود المعلول كالغرض المطلوب من الكوز وهي انما يكون علة
بحسب وجودها الذهني واما بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة
لمعلولها لترتبها في الذهن عليه وتأخرها عنه في الوجود فلها علاقة
العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن بحسب وجوديها
الذهني

الذهني والخارجي وهاتان العلتان تخصان باسم علية الوجود
لتوقفه عليهما دون الماهية والحصر المذكور منقوض بالشرط والمعد
وعدم المانع وقد يقال ان المقسم هو علة الشيء بلا واسطة
والمعدود من اقسامه هو العلة المادية بمعنى القابل بالفعل
والعلة الفاعلية بمعنى الفاعل المستقل بالتاثير والمعلول يحتاج
الى القابل والفاعل المذكورين اولا ولا يحتاج الى ما ذكر الا ثانيا
وبواسطة احتياجهما اليه وفيه بحث لانه لا يتناول المقسم
ح العلة الغائية اذ لا يحتاج المعلول اليها الا بواسطة انها مؤثرة
في مؤثرية الفاعل ثم العلة الفاعلية متى كانت بسيطة
اي كانت واحدة في ذاتها ولم يكن لها صفة ولم يكن لها فعل
مشروطة بامر استحال ان يصدر عنها اكثر من الواحد لان ما
يصدر عنه اثران فهو مركب لان كون الشيء بحيث يصدر عنه

هذا الاثر غير كونه بحيث يصدر عنه ذلك الاثر لامكان تعقل
كل منهما بدون الآخر فمجموع هذين المفهومين او احدهما ان كان داخلا
في ذات المصدر لزم التركيب في ذاته وان كانا خارجين كان
مصدرا لهما اي للمفهومين اذ لو كانا مستندين الى غيره
لم يكون هو وحده مصدر الاثرين والمقدر خلافه فكونه مصدرا
لهذا المفهوم غير كونه مصدرا لذلك المفهوم وننقل الكلام اليهما
فينتهي لا محالة الى ما يوجب التركيب والكثرة في الذات لامتناع
التسلسل وقد يقرر الدليل بطريق البسيط فيقال لكان
كل واحد من مفهومي مصدرية هذا ومصدرية ذلك نفس الواحد
الحقيقي كان لامر واحد حقيقي بسيط ماهيتان مختلفتان وان دخلا
فيه او دخل احدهما وكان الآخر عينا لزم التركيب فقط وان خرجا
او خرج احدهما وكان الآخر عينا لزم التسلسل فقط وان دخل

احدهما

احدهما وخرج الآخر لزم التركيب والتسلسل معا فالاقسام ستة
والكل محال وههنا بحث اما اولا فلانه لو تم ما ذكره لزم ان لا
يصدر عن الواحد الحقيقي شيء اذ لو صدر عنه شيء لكانت
مصدريته لذلك الشيء امرا مغايرا له لكونه نسبة بينه
وبين غيره فهو اما داخل فيه فيلزم تركيبه او خارج عنه معلول
له لما مر ونتنقل الكلام الى مصدريتها او نقول لكان الصادر
هناك شيئين احدهما ذلك الشيء الصادر عن الواحد
والثاني مصدريته لذلك الشيء لا شيئا واحدا وهو مناف
لما ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة واما ثانيا فلان
المصدرية امر اعتباري فيستغني عن المصدر وقد
يقال لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول لا يكون لها تلك
الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى

من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا لم
يكن مع العلة الموجدة امور متعددة لا داخلة فيها ولا خارجة
عنها بل كانت ذاتا بسيطا لا كثرة فيها بوجه من الوجوه فلا
شك ان تلك الخصوصية انما يكون بحسب الذات فاذا فرض
لها معلول كانت للعلة بحسب ذاتها خصوصية معه ليست
مع غيره اصلا فلا يمكن ان يكون لها معلول آخر والا لزم ان
يكون لها خصوصية بحسب ذاتها مع الثاني فلا يكون لها مع شيء
من المعلولين خصوصية ليست لها مع غيره فلا يكون علة
لشيء منهما وفيه بحث لجواز ان يكون لذات واحدة من
جميع الجهات خصوصية مع امور متعددة لا يكون تلك الخصوصية
لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا
بعضها دون بعض ونقول ايضا ان المعلول يجب وجوده عند

عليه

علية التامة اعني تحقق جملة الامور المعتبرة في تحققه قيل

هذا التفسير غير جامع فان المبدأ الاول علة تامة بالنسبة

الى معلوله الاول ولا يتناوله هذا التفسير اذ لا يصدق

عليه انه جملة الامور المعتبرة والتفسير الجامع انها علة لا

يتوقف المعلول على ما هو خارج عنها وفيه نظر اذ لا بد

من اعتبار امكان المعلول فالتركيب لازم وقد يجاب

بان علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يصر

متصفا بالامكان لم يطلب له علة فالامكان ماخوذ في جانب

المعلول فانا ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة ولا شك

انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى ورد هذا بان

كلا من الجزء الصوري والمادي مع انه جزء من المعلول جزء

من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزء من العلة التامة

مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور وايضا لما
كان الامكان من شرائط التأثير فلا يوجد موثر بلا اشتراطه
في تاثيره واعلم ان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه
يكون جزءا من العلة التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل
الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها بالمعنى المذكور غير
صحيح لانه لو لم يكن واجب الوجود ح فاما ان يكون ممتنع الوجود وهو
ح والا لما وجد او يكون ممكن الوجود فلنفرض وجوده معها في زمان
وعدمه معها في زمان آخر فيحتاج في زمان الوجود الى امر ح يخرجه
من القوة الى الفعل اذ الترجيح الحاصل من العلة التامة مشترك
بين الزمانين فلا يكون جملة الامور المعتبرة في وجوده حاصلة
وقد فرضناها حاصلة هذا خلف فبان ان المعلول يجب وجوده
عند تحقق العلة التامة فيكون واجبا لغيره ممكنا بالذات لانا

لو اعتبرنا ماهية من حيث هي هي لا يجب لها الوجود ولا العدم
ولا معنى للممكن بالذات الا هذا هداية لازالة ما سبق الى اوهام
العوام من ان تاثير العلة الفاعلية في شيء ينافي وجوده كون
الشيء موجودا لا ينافي تاثير العلة الفاعلية فيه لان الشيء
اذا كان معدوما ثم يوجد فاما ان يوصف العلة بكونها مفيدة
لوجوده حالة العدم او حالة الوجود او في الحالتين جميعا لا جائز
ان يفيد وجوده حالة العدم او في الحالتين جميعا والا لزم
اجتماع الوجود والعدم هف فاذن يفيد وجوده حالة وجوده
المفاد من العلة فلا يلزم تحصيل الحاصل فكون الشيء موجودا
لا ينافي كونه معلوما قال بعضهم من الاوهام العامة ان المعلول
بعد ما وجد من علة لا يحتاج في بقائه اليها حتى لا يلزم من فناء
علة الموجدة له فناءه بل يبقى موجودا بعد فناء العلة ولذلك

تراهم لا يتحاشون عن القول بانه لو جاز العدم على الباري تعالى

لما ضر عدمه وجود العالم وسبب توهمهم هذا ما يشاهدونه من

بقاء البناء بعد زوال وجود البناء فالمصنف رح اورد هذه الهداية

لازالة هذا التوهم اذ لو بقي المعلول بعد فناء العلة لم يكن العلة

موثرة فيه حال وجوده وهو خلاف ما ثبت بالحجة من ان العلة

موثرة في المعلول حال وجوده هف اقول فيه بحث اذ الثابت

ههنا بالدليل ان العلة موثرة في المعلول في آن وجوده لا انها

موثرة فيه حالة وجوده مطلقا ولا منافاة بينه وبين بقاء المعلول

بعد فناء العلة فلا يزيل هذه الهداية هذا الوهم المذكور والذي

يزيله هو ما ذكروه من ان علة افتقار الممكن الى المؤثر هو الامكان

فصل في الجوهر والعرض كل موجود فاما ان يكون مختصا بشيء ساريا

فيه او لا يكون فاذا كان الواقع هو القسم الاول يسمى الساري

حالا او المسري فيه محلا قد مر الكلام فيه فتذكر و لابد ان يكون
لاحدهما حاجة الى صاحبه بوجه من الوجوه و الا لامتنع ذلك
الحلول بالضرورة فلا يخلو اما ان يكون المحل محتاجا الى الحال
فيسمى المحل هيولى و الحال صورة او بالعكس فيسمى المحل
موضوعا و الحال عرضا المناسب ان يقال الافتقار اما ان
يكون من الطرفين و هما الهيولى و الصورة او من طرف
الحال فقط و هو العرض و محله موضوع و ذلك لان الحال
مفتقر الى المحل مطلقا و اذا ثبت هذا فنقول الجوهر هو الماهية
التي اذا وجدت في الاعيان اي اتصفت بالوجود الخارجي
لكانت لا في موضوع فظاهر ان هذا المعنى انما يصدق
على ماهية يزيد وجودها عليها و لا يخرج منه واجب الوجود اذ
ليس له وراء الوجود ماهية و يدخل فيه الصور العقلية للجواهر

فانها وان كانت حال كونها في الذهن في موضوع لكن يصدق

عليها انها اذا وجدت في الخارج لم يكن وجودها في موضوع وهذا

على المذهب من يقول ان الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء

المطابقة للامور الخارجية في تمام الماهية والاختلاف انما هو

في الوجود وما يتبعه من الاحوال واما من قال ان الحاصل في

الذهن هو صور الاشياء واشباحها المخالفة لها في الماهية

المناسبة اياها مناسبة مخصوصة بها صار بعض تلك الصور علما

ببعض الاشياء دون بعض فلا يكون تلك الصور عنده الا اعراضا

موجودة بوجود خارجي قائمة بالنفس كسائر الاعراض القائمة بها

واما العرض فهو الموجود في موضوع فالصور العقلية للجوهر تكون جوهرا

وعرضا معا على الاول من المذهبين وقد التزمه صاحب حكمة

العين والانسب ان يقال هو الماهية التي اذا وجدت في الخارج

كانت

كانت في موضوع ثم الجوهر ان كان محلا فهو الهيولى قيل هذا منقوض
بالجسم فانه محل للاعراض مع انه ليس بهيولى واجيب بان المراد
ان كان محلا لجوهر آخر فهو الهيولى وفيه بحث اذ النفس محل للصورة
الجوهرية مع انها ليست بهيولى وان كان حالا فهو الصورة
الجسمية او النوعية وان لم يكن حالا ولا محلا فان كان مركبا
منهما فهو الجسم الطبيعي وان لم يكن كذلك فان كان متعلقا بالاجسام
تعلق التدبير والتصرف فهو النفس الانسانية او الفلكية
والا فهو العقل وانما قيد التعلق بالتدبير والتصرف لان
للعقل تعلقا بالجسم لكن لا على سبيل التدبير والتصرف بل على
سبيل التاثير فقط واما النفس فقد تكون مدبرة وقد تكون
موثرة كما في الاصابة بالعين والجوهر ليس جنسا لهذه الاقسام
الخمسة اذ لو كان جنسا لكان ما يدخل تحته مركبا من جنس وفصل

وليس كذلك لان النفس ليست مركبة منهما الا انها تعقل

الماهية البسيطة الحالة فيها فلا تكون مركبة والا لزم بانقسامها

انقسام الماهية البسيطة الحالة فيها سف وفيه نظر اذ لا

يلزم من تركب النفس في الذهن تركبها في الخارج واما اقسام

العرض فتسعة بالاستقراء الكم والكيف والاين والمتى

والاضافة والملك والوضع والفعل والانفعال اما الكم

فهو الذي تقبل المساواة واللامساواة لذاته قيل هذا التعريف

دوري اذ المساواة هي الاتحاد في الكم والاولى ان يقال

هو ما يقبل القسمة لذاته اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء و

انما قال لذاته ليخرج الكم بالعرض مثل محل الكم والحال فيه الى

غير ذلك وينقسم الى منفصل وهو ما لا يكون بين اجزائه

المفروضة حد مشترك والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته

الى الجزئين

الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي
الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها
نهاية للجزء الآخر وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية
للجزء الآخر فليس لها اختصاص باحد الجزئين ليس ذلك
الاختصاص بالنسبة الى الجزء الآخر بل نسبتها اليهما
على السوية وكالخط بالقياس الى جزئي السطح والسطح
بالنسبة الى جزئي الجسم والآن الى جزئي الزمان والحدود المشتركة
يجب كونها مخالفة بالنوع لما هي حدود له لان الحد المشترك
يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به حجم
اصلا واذا فصل عنه لم ينقص منه شيء ولولا ذلك لكان
الحد المشترك جزء آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم
الى قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة تقسيما

الى اربعة والتقسيم الى اربعة تقسيما الى خمسة وهكذا
فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط
بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ولا
يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور فان
العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس
جزءا من الستة واخلافيها وخارجا من الاربعة فلم يكن ثمه
امر مشترك بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة
كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط كالعدد و
ذكروا ان الكم المنفصل منحصر فيه فهذا التمثيل باعتبار انواعه
والى متصل وهو ما يكون بين اجزائه المفروضة حد مشترك
قار الذات وهو المقدار كالخط والسطح والثخن اي الجسم التعليمي
والى متصل غير قار الذات وهو الزمان قيل ان وجد شيئ

من اجزاء

من اجزاء الزمان لزم اتصال الموجود بالمعدوم وان لم يوجد لزم
اتصال المعدوم بالمعدوم وكلاهما محالان بالبداهة وان
اعتبر اتصال اجزائه بعضها ببعض في الخيال كان من قبيل
القار لاجتماع اجزائه هناك والجواب ان ذلك الامر المتصل
الممتد في الخيال بحيث اذا لاحظ العقل وجوده في الخارج
جزم بامتناع اجتماع اجزائه هناك وهو معنى كونه غير قار واما
الكيف فهو هيئة في شيء لا يقتضي لذاته قسمة خرج به الكم
ولا نسبة خرج به البواقي ومن جعل النقطة والوحدة من
الاعراض دون الكيف زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا
عنهما وينقسم الى كيفيات محسوسة باحد الحواس الظاهرة
راسخة كحلاوة العسل وملوحة ماء البحر ويسمى انفعاليات
وغير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل ويسمى انفعالات و

الى كيفيات نفسانية قيل اي مختصة بذوات الانفس
الحيوانية بمعنى انها يكون من بين الاجسام للحيوان دون
النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها للمجردات من الواجب
وغيره وفسرها بعضهم بالمختصة بذوات الانفس مطلقا
وهي حالات ان لم يكن راسخة كالكتابة في ابتداء الخلقة
وملكات ان كانت راسخة كالكتابة بعد الرسوخ والعلم و
غير ذلك والى الكيفيات استعدادية اي التي هي من جنس
الاستعداد فانها مفسرة باستعداد شديد نحو الدفع واللا-
-انفعال كالصلابة ويسمى قوة او نحو الانفعال كاللين
ويسمى ضعفا والمشهور ان لها نوعا ثالثا هو الاستعداد
الشديد نحو انفعل كالمصارعة وليس بشيء اذ المصارعة
انما يتم بثلثة امور العلم بتلك الصناعة والقدرة وهما

من

من الكيفيات النفسانية وكون الاعضاء بحيث يعسر
عطفها ونقلها وهي في الحقيقة من باب الاستعداد نحو
اللاانفعال فلا يثبت ق ثالث ش نقول لما اعتبرت في كل واحد
من استعدادي القابل للانفعال واللاانفعال الشدة و
الترجيح خرج عنهما اصل القبول الذي نسبته اليهما على
السواء فيكون قسما ثالثا قلنا معنى كون اصل الشيء
محلا قابلا للآخر كونه بحيث يمكن ويصح ان يحل فيه ذلك الآخر
وهذا امر اعتباري اتصف به ذلك الشيء ثم انه قد يوجد فيه
امور يتفاوت بها حال ذلك المقبول بالنسبة الى ذلك
القابل قربا وبعدا فتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات
فاصل القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه المقتضية
لقرب القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة

المستلزمة للرجحان معتبرة في الاستعدادات واعلم
ان اكثرهم عدوا الصلابة واللين من الكيفيات الملموسة
والحق ماذهب اليه المصنف رح لماذكره الامام من ان الجسم
اللين هو الذي ينغمز فهناك امور ثلثة الاول الحركة الحاصلة
في سطحه والثاني الشكل المقعر المقارن لحدوث تلك الحركة
الثالث كونه مستعد القبول ذينك الامرين وليس
الاولان بلين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك
فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية و
كذلك الجسم الصلب فيه امور اربعة الاول عدم الانغماز
وهو عدمي والثاني الشكل الباقي على احاله وهو من الكيفيات
المختصة بالكميات والثالث المقاومة المحسوسة باللمس
وليست ايضا بصلابة لان الهواء الذي في الزق
المنفوخ

المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابة فيها وكذا الرياح القوية
فيها مقاومة ولا صلابة فيها الرابع الاستعداد الشديد نحو
الانفعال فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية
والى الكيفيات مختصة بالكميات المتصلة والمنفصلة كا-
-لمثلثية والمربعية للسطح والزوجية والفردية للعدد واما الاين
فهو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في المكان واما متى
فهو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في الزمان او الآن
واما الاضافة فهي حالة نسبية متكررة كالابوة والبنوة فسر
بعضهم النسبة بالحاصلة بسبب النسبة ولذا قال في بيان
كون الابوة والبنوة اضافتين ان تولد حيوان من نطفة
حيوان آخر من نوعه او من جنسه نسبة بينهما بواسطتها
بعرض لاحدهما حالة نسبية وهي الابوة وللآخر اخرى وهي

البنوة اقول فيه بحث لانهم عرفوا الاضافة بالنسبة المتكررة وهي
نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة با-
-لقياس الى الاولى ولم يعتبروا في مفهوم الاضافة كونها حاصلة
من نسبة فالاولى ان يفسر النسبة بما يكون من جنس
النسبة حتى ايرجع الى ما ذكروه وتخفف المؤنة واما الملك ويقال
له الجدة ايضا فهو حالة تحصل للشيء بسبب ما يحيط به اي
بكله او ببعضه سواء كان امرا خلقيا كالاهاب اولا كالقميص
وينتقل بانتقاله خرج به الاين لانه وان كانت هيأة حاصلة
للشيء بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا ينتقل
بانتقال المتمكن ككون الانسان اي الهيأة الحاصلة له بسبب
كونه متعمما او متقمصا واما الوضع فهو هيأة حاصلة للشيء قيل
ينبغي ان يقال للجسم لئلا ينتقض التعريف بالشكل الذي

هو من

هو من مقولة الكيف وفيه نظر اذ لا ملاحظة في الشكل
للاجزاء ونسبتها في انفسها فضلا عن نسبتها الى الامور
الخارجية بل المعتبر هو المجموع من حيث هو مع المحدود المحيط
فلا حاجة الى ما ذكره وايضا ان اريد بالجسم الطبيعي فيخرج
الوضع الثابت للجسم التعليمي بل لسائر المقادير عن التعريف
وان اريد الجسم مطلقا فيدخل الشكل العارض للتعليمي
ويخرج الوضع الثابت لباقي المقادير بسبب نسبة
اجزائه بعضها الى بعض وبسبب نسبتها الى الامور
الخارجية كالقيام والقعود وقد يطلق على الحالة للشيء
بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض فقط واما الفعل
فهو حالة للشيء بسبب تاثيره في غيره كالقاطع ما دام
يقطع واما الانفعال فهو حالة تحصل للشيء بسبب تأثره

عن غيره الظاهر ان الفعل و الانفعال نفس التاثير و
التاثر لا هياة اخرى تعرض للشيء بسبب التاثير و التاثر
كالمتسخن ما دام يتسخن فيه اشارة الى ان الانفعال امر غير
قار وكذا الفعل ولهذا يعبر عنهما بان يفعل وان ينفعل
لدلالتهما على التجدد و التقضي واما الامر المستمر المرتب عليهما
فخارج عنهما داخل في الكيف الفن الثاني في العلم بالصانع
وصفاته وهو يشتمل على عشرة فصول فصل في اثبات الواجب
لذاته وهو الذي اذا اعتبر من حيث هو هو لا يكون قابلا للعدم
وبرهانه ان يقول ان لم يكن في الوجود موجود واجب لذاته
يلزم منه المحال لان الموجودات باسرها يكون جملة مركبة من
آحاد كل واحد منها ممكن لذاته فيكون ممكنا لاحتياجها الى كل
من اجزائها الممكنة والمحتاج الى الممكن اولى بان يكون ممكنا

فيحتاج

فيحتاج اي الجملة الى علة موجدة خارجة عن الجملة والعلم
به بديهي اي ضروري فطري القياس وتقريره بان يقال
انها ليست نفس الجملة وهو ظاهر ولا جزءها اذ علة الجملة
علة لكل جزء من اجزائها وذلك لان كل جزء ممكن يحتاج الى
علة فلو لم يكن علة المجموع علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها
معللا بعلة اخرى فلا يكون تلك الاولى علة للمجموع بل
لبعضه فقط وهو خلاف المفروض وح يلزم ان يكون
الجزء الذي هو علة المجموع علة لنفسه وههنا بحث لانه لا
يلزم من امكان الجملة احتياجها الى علة واحدة بالشخص بل
يجوز ان يكون احتياجها الى علل متعدده موجدة لآحاد الجملة
ومجموعها علة موجدة للجملة فيجوز ان يكون الممكنات سلسلة
غير متناهية يكون الثاني علة للاول والثالث علة للثاني

وهكذا فيكون علة الجملة جزءها وهو مجموع الاجزاء التي كل منها
معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج منها الا المعلول
المحض قال شارح المواقف الكلام في العلة الموجدة
المستقلة بالتاثير والايجاد فلو كان ما قبل المعلول الاخر علة
موجدة للسلسلة باسرها مستقلة بالتاثير والايجاد
فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعا وقد يقال لتوجيه هذا الكلام
فيحتاج كل واحد منها الى علة خارجة عن سلسلة الممكنات
اذ لو لم يكن خارجة للزم اما الدور او التسلسل والتصديق
بالاحتياج الى العلة بعد ملاحظة الامكان بديهي ولا يخفى عليك
انه غير مناسب للمقام والموجود الخارج عن جميع الممكنات
واجب لذاته فيلزم وجود واجب الوجود على التقدير عدمه و
هو محال فعدمه محال فوجوده واجب فصل في ان وجود واجب

الوجود

الوجود نفس حقيقة مراتب الموجودات في الموجودية بحسب
التقسيم العقلي ثلث ادناها الموجود بالغير اي الذي يوجده
غيره فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرهما
فاذا انظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر
انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه
عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات
الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود هو
غيره اي الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاءتاما يستحيل معه
انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له وجود يغاير ذاته فيمتنع
انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا
الانفكاك فالمتصور محال والتصور ممكن وهذه حال الواجب
الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود

بالذات بوجود هو عينه اي الذي وجوده عين ذاته فهذا
الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود
عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محالان وهذا حال
الواجب الوجود على مذاهب الحكماء وان اردت مزيد توضيح
لما صورناه فاستوضح الحال بما نوردة في هذا المثال وهو
ان مراتب المضي في كونه مضيئا ثلث ايضا الاولى المضيء
بالغير اي الذي استفاد ضوءه من غيره كوجه الارض الذي
استضاء بمقابلة الشمس فههنا مضيء وضوء يغايره
وشي ثالث افاد الضوء الثانية المضيء بالذات بضوء هو غيره
اي الذي يقتضي ذاته ضوءه اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه
كجرم الشمس اذا فرض اقتضاءه لضوءه فهذا المضيء له ذات و
ضوء يغاير ذاته الثالثة المضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء

الشمس

الشمس فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذا المعنى اعلى واقوى ما يتصور في كون الشيء مضيئا فان قيل كيف يوصف الضوء بانه مضيء مع ان معنى المضيء كما يتبادر اليه الافهام ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى اهو الذي يتعارفه العامة وقد وضع له لفظ المضيء في اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء مضيء بذاته لم نرد به انه قام به ضوء آخر وصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان ما كان حاصلا لكل واحد من المضيء لغيره والمضيء بذاته بضوء هو غيره اعني الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته لا بامر زائد على ذاته بل الظهور في الضوء اقوى واكمل فانه ظاهر بذاته ظهورا لا خفاء فيه اصلا ومظهر لغيره على حسب قابليته لان وجوده لو كان زائدا على حقيقته لكان عارضا

لما قيل لامتناع جزئيته المستلزمة للتركيب في ذات الواجب

تعالى وفيه بحث اذ التركيب الممتنع في الواجب هو التركيب

الخارجي لانه يوجب الافتقار في الخارج وهو موجب للامكان

واما التركيب الذهني للواجب فلا نم امتناعه لانه لايوجب

الافتقار في الخارج بل في الذهن والافتقار في الذهن لايوجب

الامكان اذ الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره ولو

كان عارضا لها لكان الوجود من حيث هو مفتقرا الى الغير

اي المعروض فيكون ممكنا لذاته مستندا الى علة فلابد من

موثر وذلك الموثر ان كان نفس تلك الحقيقة يلزم ان يكون

موجودا قبل الوجود لان العلة الموجدة للشيء يجب تقدمها

على المعلول بالوجود فان العقل مالم يلاحظ كون الشيء موجودا

امتنع ان يلاحظ كونه مبدأ للوجود مفيدا له فيكون الشيء

موجودا قبل نفسه هف وان كان غير تلك الماهية يلزم
ان يكون الواجب لذاته محتاجا الى الغير في الوجود وهذا محال
قال المحققون ان الوجود مع كونه عين الواجب قد انبسط
على هياكل الموجودات وظهر فيها فلا يخلو عنه شيء من
الاشياء بل هو حقيقتها وعينها وانما امتازت وتعددت
بتقييدات وتعينات اعتبارية فصل في ان وجوب
الوجود وتعينه نفس ذاته فان قلت كيف يتصور كون
صفة الشيء عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف
والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه قلت معنى قولهم صفات
الواجب عين ذاته تعالى ان ذاته تعالى يترتب عليه
ما يترتب على ذات الممكن وصفته معا فانهم قالوا البيان
كون الواجب عين العلم والقدرة ان ذاتك ليست كافية

في انكشاف الاشياء وظهورها عليك بل تحتاج في ذلك

الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه

لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة

تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته

بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته

تعالى موثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فهي

بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا يكون الذات و

الصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم و

مرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها

من الذات وحدها اما الاول فلان وجوب الوجود لو كان

زائدا على حقيقته لكان معلولا للذات بمثل ما سبق آنفا

والعلة مالم يجب وجودها استحال وجودها فاستحال ان يوجد

المعلول

تقوم بك

المعلول وذلك الوجوب هو الوجوب بالذات ضرورة فيكون
وجوب الوجود بالذات قبل نفسه وهذا محال واما الثاني
فلان تعينه لو كان زائدا على الحقيقة لكان معلولا لذاته
والعلة مالم تكن متعينة لا توجد فلا توجد المعلول فيكون التعين
حاصلا قبل نفسه وهو محال فصل في توحيد واجب الوجود
لانا لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في وجوب
الوجود متغايرين متمايزين بامر من الامور وما به الامتياز
اما ان يكون تمام الحقيقة او لا يكون لا سبيل الى الاول
لان الامتياز لو كان بتمام الحقيقة لكان وجوب الوجود لا-
-شتراكه خارجا من حقيقة كل واحد منهما وهو محال لما بينا
ان وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود اقول ههنا بحث
لان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود انه قد

يظهر من نفس تلك الحقيقة اثر صفة وجوب الوجود للاان
تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك
موجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود الاان يظهر من نفس
كل منهما اثر صفة الوجوب فلا منافاة بين اشتراكهما
في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة ولا سبيل
الى الثاني لان كل واحد منهما يكون مركبا مما به الاشتراك
ومما به الامتياز وكل مركب يحتاج الى غيره اي جزئه فيكون
ممكنا لذاته هف وفيه بحث لما سبق من ان التركيب
الموجب للامكان هو التركيب الخارجي لا الذهني قيل
لم لا يجوز ان يكون ما به الامتياز امرا عارضا لا مقوما حتى
يلزم التركيب واجيب بان ذلك يوجب ان يكون
التعين عارضا وهو خلاف ما ثبت بالبرهان اقول

يمكن

يمكن توجيه كلام المصنف رح بما لا يتوجه عليه ذلك بان
يقال لو لم يكن ما به الامتياز تمام الحقيقة فهو اما جزؤها او
عارضها وعلى التقديرين يلزم ان يكون كل واحد منهما مركبا
اما على الاول فمن الجنس والفصل واما على الثاني فمن الحقيقة
والتعين وقد يقال ما بينا من ان التعين نفس حقيقة
واجب الوجود يكفي في اثبات توحيده فان التعين اذا
كان نفس الماهية كان نوع تلك الماهية منحصرا في الشخص
بالضرورة اقول فيه نظر لان المعنى من هذا البرهان هو بيان
ان واجب الوجود حقيقة واحدة تعينها عينها وهو غير ثابت
لما مر لاحتمال ان يكون ههنا حقائق مختلفة واجبة الوجود
تعين كل منها عينه فلا بد مع ذلك من اقامة البرهان على
التوحيد فصل في ان الواجب لذاته واجب من جميع جهاته

اي ليس له حالة منتظرة غير حاصلة لان ذاته كافية فيما له
من الصفات فيكون واجبا من جميع جهاته وانما قلنا ان ذاته
كافية فيما له من الصفات لانها لو لم تكن كافية لكان شئ
من صفاته من غيره فيكون حضور ذلك الغير اي وجوده علة
في الجملة لوجود تلك الصفة وغيبته اي عدمه علة لعدمها
ولو كان كذلك لم يكن ذاته اذا اعتبرت من حيث هي هي
بلا شرط حضور الغير وغيبته يجب لها الوجود لانها اما ان يجب
مع وجود تلك الصفة او مع عدمها فان كان الوجوب مع وجود
تلك الصفة لم يكن وجودها اي وجود الصفة من حضور غيره
لحصوله بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار حضور
الغير وان كان مع عدمها لم يكن عدمها من غيبته لحصوله بذات
الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار غيبة الغير وههنا بحث

اذ لا يلزم من عدم اعتبار امر عدم ذلك الامر واذا لا يجب
وجودها اي ذات الواجب بلا شرط لم يكن الواجب
واجبا لذاته هف وقيل هذا منقوض بالنسب الاضافات
كالخالقية والرازقية وغيرهما لجريان الدليل فيها مع ان ذات
الواجب غير كافية في حصولها لتوقفها على امور مغايرة
للذات ضرورة وقيل الاولى في الاستدلال ان يقال
كل ما هو ممكن للواجب من الصفات يوجبه ذاته وكل ما يوجبه
ذاته فهو واجب الحصول اما الكبرى فظاهر واما الصغرى
فلانها لو لم يصدق لكان وجوب وجود بعض الصفات
بغير الذات فذلك الغير ان كان واجبا لذاته لزم تعدد الواجب
وان كان ممكنا فاما ان توجبه الذات فيلزم كونها موجبة
للبعض الذي فرضناه غير موجبة اياه من الصفات اذ الموجب

للموجب موجب اولا فيكون وجوبه لموجب ثان وننقل

الكلام اليه فاما ان يذهب سلسلة الموجبات الى غير

النهاية او ينتهي الى موجب يوجبه الذات ويلزم خلاف

المفروض والحاصل ان الذات لو لم يكن يوجب الصفات

باسرها لزم احد الامور الممتنعة من تعدد الواجب او التسلسل

او خلاف المفروض فيكون الذات موجبة لجميع الصفات

ويحصل المطلوب اقول فيه بحث اذ لو تم هذا لزم ان يكون

كل ممكن موجود قديما سواء كان صفة للواجب اولا فصل

في ان الواجب لذاته لا يشارك الممكنات في وجوده اي

ليس الوجود المطلق طبيعة نوعية لوجود هو عين الواجب

ووجودات الممكنات بل هو مقول عليهما قولا عرضيا با-

-لتشكيك لانه لو كان مشاركا للممكنات في وجوده على

الوجه

الوجه المذكور فالوجود المطلق من حيث هو هو اما ان
يجب له التجرد عن الماهية او اللا تجرد او لا يجب له شيئ منهما
فان وجب له التجرد وجب ان يكون وجود الممكنات باسرها
مجردا غير عارض للماهيات لان مقتضى الطبيعة النوعية
لا يختلف وهو محال لانا نعقل المسبع مع الشك
في وجوده الخارجي المناسب ان يترك هذا القيد او
الكلام في الوجود المطلق الشامل للذهني والخارجي فلو كان
وجوده نفس حقيقته لكان الشيئ الواحد معلوما و مشكوكا
في حالة واحدة وهو محال المناسب ان يقال لانا نعقل
المسبع و نغفل عن وجوده فلو كان وجوده نفس حقيقته
او جزءها لكان الشيئ الواحد معلوما و غير معلوم في حالة
واحدة او يقال لانا نعقل المسبع مع الشك في وجوده

فلو كان وجوده نفس حقيقته لما امكن الشك ضرورة ان

ثبوت الشيء لنفسه بين وكذا لو كان ذاتيا لها لان

الذاتي بين الثبوت لما هو ذاتي له وانت تعلم ان هذا كله انما

يتم اذا كانت الماهية معقولة بالكنه وان وجب له اللاتجرد

لما كان وجود الباري تعالى انجردا هف وان لم يجب له شيء

منهما كان كل واحد منهما ممكنا له فيكون معلولا للعلة فيلزم

افتقار واجب الوجود في تجرده الى الغير فلا يكون ذاته كافية

فيما له من الصفات هف هذه هي الكلمات الدائرة على السنة

القوم في هذا المقام وقال بعض المحققين كل مفهوم مغاير للوجود

كالانسان فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر

لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه

لم يكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا

في نفس

في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج
في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج
في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن
ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات
المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب
موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته
لا بامر مغاير لذاته ولما وجب ان يكون الواجب جزئيا
حقيقيا قائما بذاته ويكون تعينه بذاته لا بامر عارض زائد
على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه
فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن ان يكون له افراد بل هو
في حد ذاته جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام
وقائم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب

هو الوجود المطلق اي المعرى عن التقييد لغيره والانضمام
اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة فليس
معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة
الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على اوجه مختلفة
وانحاء شتى يتعذر الاطلاع على ماهياتها فالموجود كلي
وان كان الوجود جزئيا حقيقيا وقال بعض الفضلاء كنا
نسمعه يقول ان هذا مذهب الاولين والآخرين من الحكماء
المحققين فصل في ان الواجب لذاته عالم بذاته لانه مجرد عن
المادة اذ لو كان ماديا لكان منقسما الى الاجزاء فيفتقر
اليها وكل مجرد عن المادة فهو مدرك لما سيجيء في الفصل
التالي لهذا الفصل وكل مدرك فهو عالم بذاته يجب ان يقيد
المجرد عن المادة بالقائم بذاته لان الصور العقلية مجردة مع

انها ليست بعالمة بل معلومة لان ذاته حاصلة عنده
فيكون عالما بذاته لان العلم اراد ههنا المرادف للتعقل
هو حصول حقيقة الشيء مجردة عن المادة ولواحقها عند
المدرك قالوا المدرك اما جزئي مادي اولا الاول اما ان يكون
محسوسا باحدى الحواس الظاهرة او غير محسوس بها والمحسوس
اما ان يكون ادراكه موقوفا على حضور المادة فادراكه الاحساس
اولا فادراكه التخيل وادراك غير المحسوس هو التوهم واما غير
الجزئي المادي فاما ان لايكون جزئيا بل كليا او يكون جزئيا غير
مادي وايا ما كان فادراكه التعقل فالباري تعالى عالم بذاته
هداية يندفع بها ما يتوهم من استحالة علم الشيء بنفسه
لان العلم نسبة والنسبة لايكون الا بين الشيئين
المتغايرين بالضرورة تعقل الشيء لذاته لايقتضي التغاير

حصول

بين العاقل والمعقول بالذات لان العلم هو حصول حقيقة
الشيء مجردة عن المادة عند المدرك سواء كانت
متغايرة له بالذات او بالاعتبار فان التغاير الاعتباري
كاف لتحقق النسبة قطعا وهذا اعم من حصول حقيقة
الشيء المتغاير بالذات للمدرك عنده ولا يلزم من كذب
الاخص كذب الاعم ولان كل واحد من الناس يعقل ذاته
بذاته والا لكان له اي لكل واحد من الناس نفسان
احداهما عاقل والاخرى معقول نفس بالضرورة وقد
يتمسك لاستحالة علم الشيء بنفسه بانه مستلزم
لاجتماع صورتين متماثلين وهو محال والجواب ان علم
الشيء بنفسه علم حضوري فلا اجتماع وقد يجاب ايضا
بان احدى الصورتين موجودة بوجود اصلي والاخرى بوجود

ظلي

ظلي وبذلك يمتاز ان خلا استحالته وايضا الممتنع هو
ان يحل متماثلان في محل واحد لا ان يحل احدهما في الآخر

فصل في ان الواجب لذاته عالم بالكليات لانه مجرد عن
المادة ولواحقها وكل مجرد عن المادة ولواحقها اذا كان
قديما بذاته يجب ان يكون عالما بالكليات اما الصغرى
فقد مر ذكرها لا فائدة فيما ذكره لانها مذكورة بلا دليل واما
الكبرى فلان كل مجرد بالامكان العام يمكن ان يعقل وحده
وهذا بديهي لا خفاء فيه فان ذاته منزه عن العلائق المادية
المانعة عن التعقل فماهيته لا تحتاج الى عمل يعمل بها حتى
تصير معقولة فان لم تعقل كان ذلك من جهة العاقل
وكل ما يمكن ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع كل واحد
من المعقولات لا محالة فيمكن ان يقارنه اي المجرد سائر

المعقولات في النفس فان الادراك والتعقل هو حضور صورة

المعقول في العقل مجردة عن المادة ولواحقها وكل ما يمكن

ان يقارنه سائر المعقولات في العقل يمكن ان يقارنه سائر

المعقولات بذاته اي بالنظر الى ماهيته سواء كانت في الخارج

او في العقل لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على المقارنة

في العقل فان صحة المقارنة اي استعدادها متقدمة على

المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل لكونها

اعم من المقارنة في العقل فصحة المقارنة المطلقة متقدمة

على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها والا يلزم الدور و

اذا لم يتوقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة في العقل

امكن المقارنة حال كون المجرد موجودا في الخارج ولا يتصور مقارنة

المعقولات في الخارج للمجرد القائم بذاته الا بان تحصل هي فيه

حصول

حصول الحال في المحل وذلك لانه لما كان قائما بذاته امتنع
ان يكون مقارنا للغير بحلوله فيه او حلولهما في شيء ثالث
والمقارنة المطلقة تنحصر في هذه الثلثة واذا امتنع اثنان
منها تعين الثالث فمقارنة المعقولات في الخارج للمجرد القائم
بذاته بحلولها فيه وهي التعقل فثبت ان كل مجرد قائم بذاته يصح
ان يكون عالما بسائر المعقولات وههنا بحث اما اولا فلان
تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت
المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع واما ثانيا فلان اللازم من
المقارنة في العقل صحة المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص
فجاز ان يصح لذات المجرد المقارنة في ضمن هذا الخاص فقط لان
ذات المجرد بحيث لا يقبل الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة
العقلية فاذا وجد المجرد في الخارج امتنعت المقارنة المطلقة

بدله ٧
امتنعت

لانتفاء شرطها الذي هو الوجود الذهني وتوضيح ان ماهية
المجرد وان كانت متحدة في الذهن والخارج الا ان وجوديها
متخالفان فجاز ان يكون الوجود الذهني شرطا للمقارنة
او الوجود الخارجي مانعا لها وعلى التقديرين لم يصح المقارنة
بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج قائما بذاته واما ثالثا
فلان ما ذكره لامتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على
المقارنة العقلية يدل بعينه على امتناع تعين صحة المقارنة
المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين
اما فساد ذلك الدليل او بطلان هذه المقدمة وكل ما يمكن
لواجب الوجود بالامكان العام يجب وجوده له والا لكان
له حالة منتظرة هذا خلف المناسب ان يجعل كبرى
القياس هناك كل مجرد عن المادة يمكن ان يكون عالما

بالكليات ثم يضم نتيجة المقدمتين الى ما ذكره ههنا ليحصل
المطلوب او يقال ههنا وكل ما يمكن للمجرد بالامكان العام
يجب وجوده له اذ لو بقي بالقوة لكان خروجه الى الفعل
موقوفا على الاستعداد والمادية لقبول الفيض فيكون ماديا
هف فان قيل لو كان الباري تعالى عالما بشيء وارتسم
فيه صورته لكان فاعلا لتلك الصورة لانها ممكنة لافتقارها
الى ما تقوم به فيفتقر الى موثر هو الواجب تعالى اذ لو كان
غيره لزم افتقار الواجب في صفة العلم الى ذلك الغير و
قابلا لها لارتسامها فيه وهو محال لان القابل هو الذي
يستعد الشيء والفاعل هو الذي يفعل الشيء والاول
غير الثاني لامكان تعقل كل منهما مع الذهول عن الآخر
فيلزم التركيب لو كان قابلا وفاعلا قلنا لم لا يجوز ان يكون

الشي الواحد مستعد للشي التصوري اي الصورة و
مفيد اله وهذا الان معنى كونه مستعد للشيء انه لا يمتنع
لذاته ان يتصوره ومعنى كونه فاعلا انه متقدم بالعلية
على ذلك التصور فلم قلتم انهما متنافيان اقول السوال
والجواب لا ينطبقان في الظاهر لان محصل السوال ان القبول
غير الفعل فلو كان الواجب قابلا وفاعلا يلزم التركيب فيه
فحق الجواب ان يقال انما يلزم التركيب لو كان القبول و
الفعل جزئين له وليس كذلك بل هما اضافتان عا-
-رضتان له بالقياس الى الصورة نعم لو كان السوال ان
القبول مناف للفعل فلو كان الواجب قابلا وفاعلا
يلزم اجتماع المتنافيين فيه فيكون لهذا الجواب وجه واعلم
ان العلم بالاشياء قسمان احدهما يسمى حصوليا

يطا

وهو الحصول

وهو حصول صورة الاشياء في المدرك والآخر يسمى
حضوريا وهو حضور الاشياء انفسها عند العالم
كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بنا اذ ليس فيه ارتسام
وانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم
وهو اقوى من العلم الحصولي ضرورة ان انكشاف الشيء
على الآخر لاجل حضوره بنفسه اقوى من انكشافه عليه
لاجل حصول مثاله عنده والظاهر من كلام المصنف
انه ذهب الى ان علمه تعالى بالارتسام والاكثر هم ذهبوا
الى ان علمه تعالى حضوري وهذا مشكل في العلم بالمعدومات
واحوالها خصوصا بالممتنعات اذ لا حقائق لها ثابتة حتى
يتصور حضورها وقد يقال مثل المعدومات مرتسمة في العقول
الحاضرة عند الباري تعالى فتلك المثل ايضا حاضرة عنده

تعالى او من اعتقد ان علم الباري تعالى بالاشياء

نفس ذاته اعتقد نفي العلم بالحقيقة اذ لا علم الا بالارتسام

وفيه نظر اذ الحصر ممنوع فصل في ان الواجب لذاته عالم با

لجزئيات المتغيرة على اوجه كلي وبالجزئيات الغير المتغيرة من

حيث هي جزئية لانه يعلم اسبابها علما تاما اي من جميع

الوجوه فوجب ان يكون عالما بها لان من يعلم العلة علما

تاما وجب ان يعلم ما يلزم عنها لذاتها والا لما كان عالما

بها علما تاما لكن لا يدركها اي الجزئيات مع تغيرها والا

لكان يدرك منها تارة انها موجودة غير معدومة وتارة

يدرك انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد منهما

اي الوجود والعدم صورة عقلية على حدة وواحدة من

الصورتين لا تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير

الذات

الذات من صورة الى اصورة هذا خلف لما مر من انه ليس
له حالة منتظرة بل يدرك الجزئيات المتغيرة على اوجه كلي
ههنا محل تامل لانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم
العلم التام بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بواسطة
او بغير واسطة وادعوا ايضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات
المتغيرة من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير وهل هذا
الا تناقض فان الجزئيات المتغيرة معلولة للواجب كغيرها
فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه تعالى بها ايضا وقد التجأوا
لدفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير
كما هو داب ارباب العلم الظنية فانهم يخصون قواعدهم
بموانع يمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية
كما تعلم الكسوف الجزئي بعينه بانك تقول فيه انه كسوف

يكون بعد حركة كوكب كذا من كذا شماليا بصفة كذا وهكذا
الى جميع العوارض الكلية لكنك ما علمته جزئيا لان ما علمته
لا يمنع الحمل على كثيرين وهذا العلم الكلي غير كاف للعلم بوجود
ذلك الكسوف المشخص في هذا الوقت ما لم ينضم اليه المشاهدة
او التخيل بل المشاهدة والتخيل هما العلم بذلك ولما لم يكن
الحاصل في حق الله تعالى سوى ما ذكرنا لم يعلم الجزئيات
الا على وجه كلي قال صاحب المحاكمات المراد بقولهم انه تعالى
عالم بالجزئيات على وجه كلي انه لا يعلمها من حيث ان بعضها
واقع في الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل
يعلمها علما تاما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد
الدهر وهذا كما انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع
الامكنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها قريبا وبعضها

بعيدا

بعيدا وبعضها متوسطا كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبته

الى الجميع الازمنة على السواء فليس بالقياس الى بعضها

ماضيا وبعضها حاضرا وبعضها مستقبلا وكذا الامور الواقعة

في الزمان فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له في كل وقته

وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي دائما حاضرة

عنده في اوقاتها بلا تغير اصلا وليس مرادهم ما توهمه البعض

من ان علمه تعالى المحيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون

خصوصياتها واحوالها فصل في ان الواجب تعالى مريد

للاشياء وجواداما ارادته فلان كل ما هو معلوم عند المبدأ

فهو خير غير مناف لماهية فائض من ذات المبدأ او كماله

المقتضي لفيضانه فذلك الشيء مرضي له وهذا هو الارادة

واما جوده قالوا هو افادة ما ينبغي لا لغرض اصلا واورد عليه

ان كلا من الدواء المصح والمزيل للمرض مفيد لما ينبغي لا لغرض
مع انه ليس بجواد واجاب عنه المحقق الطوسي في شرح
الاشارات بان الجود هو افادة ما ينبغي بالذات لا بالعرض
والدواء لا يفيد بالذات الا كيفية في البدن ملايمة له او
مضادة للمرض ثم انها يوجب الصحة وازالة المرض فهو لا
يفيد بالذات الصحة وازالة المرض عنه وفيه نظر لان افادة
الدواء بالقياس الى الصحة وازالة المرض وان لم يكن افادة
اولية لكنه يفيد بالذات تلك الكيفية الملايمة للطبيعة
او المضادة للمرض وهي امر موثر مرغوب فيه فوجب ان يكون
الدواء جوادا بالقياس اليها وحق الجواب ان القصد
معتبر في مفهوم الجود فنقول الواجب لذاته اما ان يفعل بقصد
وشوق الى الكمال او يفعل لانه نظام الخير فالجود فيوجد الاشياء

على ما ينبغي لا الغرض وشوق المناسب ان يقال اما ان
يفعل لقصد وشوق الى الكمال او لا والاول محال لما بينا ان واجب
الوجود ليس كمال منتظر والقسم الثاني حق فهو الجواد لا يقال ان
الفعل الخالي عن الغرض عبث لانا نقول العبث ما كان خاليا
عن الفوائد والمنافع وافعاله تعالى اشتملة على الحكم و
مصالح راجعة الى المخلوقات لكنها ليست اسبابا باعثة
على اقدامه وعللا مقتضية لفاعلية فلا يكون اغراضا وعللا
غايية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل يكون غايات
ومنافع لافعاله الفن الثالث في الملائكة وهي العقول
المجردة وقد يطلق على النفوس الفلكية وغيرها ايضا وهو
يشتمل على اربعة فصول فصل في اثبات العقل
وبرهانه ان الصادر عن المبدأ الاول انما هو الواحد لانه بسيط

لا تكثر فيه بوجه من الوجوه والبسيط لا يصدر عنه الا الواحد
كما مر وذلك الواحد اما ان يكون هيولى او صورة او عرضا او نفسا
او عقلا لم يتعرض للجسم من اقسام الجوهر لانه مركب من الهيولى
والصورة لا جائز ان يكون هيولى لانها لا تتقوم بالفعل بدون
الصورة فلا تكون علة للصورة والصادر الاول يجب ان يكون
علة لجميع ما عداه اما بواسطة او بغير واسطة ولا جائز ان يكون
صورة لانها لا يتقدم بالعلية على الهيولى لما مر ولا جائز ان يكون
عرضا لاستحالة وجوده قبل وجود الجوهر الذي قام به ذلك العرض
لان ذلك الجوهر شرط وجوده ولا يجوز ان يكون ذلك العرض
صفة قائمة بذات الواجب لان صفاته عين ذاته ولا جائز
ان يكون نفسا والا لكان فاعلا قبل وجود الجسم وهو ممتنع
اذ النفس هي التي تفعل بواسطة الاجسام فتعين ان

يكون

يكون عقلا وهو المطلوب وفيه نظر من وجوه متعددة تظهر
عليك بعد تذكر السوابق وايضا لا نسلم ان الواجب واحد
من جميع الوجوه بل له جهات اعتبارية كالسلوب ويجوز ان
يكون تلك الجهات شرطا للتاثير فيتعدد آثاره كما جوزوا
تعدد آثار المعلول الاول بحسب تعدد جهاته الاعتبارية وايضا
لا نسلم ان النفس لا تؤثر الا بآلة جسمانية بل قد تؤثر
بدونها وبعض خوارق العادات كالمعجزة والكرامة والسحر من
هذا القبيل على ما صرحوا به فان قيل فيكون مستغنية عن
المادة في الذات والفعل ولا نعني بالعقل الا هذا قلنا العقل
هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وفي جميع افعاله و
المحتاج الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل يكون نفسا
فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون ايجادها

في اول المرتبة بدون الآلة فصل في اثبات كثرة العقول وبرهانه
ان المؤثر بلا واسطة في الافلاك المتكثرة المعلومة وجودها
بمشاهدة اختلاف حركات الكواكب بالرصد اما ان يكون
عقلا واحدا او فلكا واحدا او افلاكا متكثرة بان يكون بعضها
موثرا في بعض او عقولا متكثرة لا جائز ان يكون عقلا واحدا
لاستحالة صدور جميع الافلاك عن عقل واحد لما بينا ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا سبيل الى الثاني والثالث
لان الفلك لو كان علة لفلك آخر فاما ان يكون الحاوي
علة لوجود المحوي او على العكس لا سبيل الى الثاني لانه اي
المحوي اخس لكونه اقرب حيزا من الحاوي الى العناصر القابلة
للكون والفساد وهي اخس من الافلاك الغير القابلة لهما
والاقرب الى الاخس اخس من الابعد منه واصغر فيه بحث اذ ربما

كان

كان المحوي اكثر ثخانة من الحاوي بحيث يزيد على الحاوي
بحسب المسافة فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوي اطول
منه قطرا والاخس الاصغر استحال ان يكون سببا للاشرف
الاعظم لايخفى عليك ان هذا خطابي لا عبرة به في المقامات
البرهانية ولا جائز ان يكون الحاوي علة لوجود المحوي لانه لو
كان كذلك لكان وجوب وجود المحوي متأخرا عن وجوب وجود
الحاوي لان وجوب وجود المعلول متأخر عن وجوب وجود
العلة واذا كان كذلك فعدم المحوي مع وجود الحاوي اي في
مرتبة وجوده لا يكون ممتنعا الذاته بل يكون ممكنا والا لكان
وجوده اي المحوي معه اي مع وجود الحاوي لا متأخرا عنه
في المرتبة هف واذا كان عدم المحوي مع وجود الحاوي اي
في مرتبة وجوده ممكنا كان وجود الخلاء ممكنا الذاته في تلك المرتبة

لان وجود الخلاء في داخل الحاوي وعدم المحوي في داخله متلازمان

بحيث لايمكن انفكاك احدهما عن الآخر في نفس الامر وفي

التصور ايضا فاذا كان احدهما ممكنا غير واجب في مرتبة

كان الآخر ايضا ممكنا غير واجب فيهما فوجود الخلاء يكون

ممكنا في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه كما ان عدم المحوي كذلك

ضرورة ان وجود الخلاء ممتنع لذاته فلايكون ممكنا في

مرتبة اصلا لان ما بالذات لايختلف ولا يتخلف وقد يقال

لانسلم التلازم بين عدم المحوي ووجود الخلاء لانا اذا فرضنا

عدم الحاوي والمحوي معا فاحد المتلازمين اعني عدم المحوي

متحقق مع انتفاء الآخر اعني وجود الخلاء اقول فيه بحث لان

عدم المحوي ووجود الخلاء فيما نحن فيه متلازمان كما بيناه

ولا حاجة لنا الى اثبات التلازم بينهما مطلقا لكن يمكن

المناقشة

المناقشة بان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل المحوي معين
فوجود الخلاء وان استلزم عدم المحوي المعين لكن عدم
المحوي المعين لا يستلزم وجود الخلاء فلا تلازم بينهما و
قد يقال يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا بالذات والآخر
واجبا بالغير كالواجب ومعلوله الاول فلا يلزم من امكان احدهما
في مرتبة امكان الآخر فيهما فان قلت كيف جاز ان يتخالف
المتلازمان في الوجوب مع ان الواجب بالغير يجوز ارتفاعه
دون الواجب بالذات فيلزم امكان الانفكاك بينهما
قلت امكان ارتفاع احدهما نظرا الى ذاته لا يقتضي جواز
انفكاكه عن الآخر وانما يقتضيه امكان ارتفاعه نظرا الى
الآخر فظهر ان المؤثر في الافلاك عقول متكثرة قيل لم لا يجوز
ان يكون المؤثر في الفلك نفسا او عرضا واجيب عن

الاول بان المؤثر لو كان نفسا لكان تاثيرها فيه بواسطة
الجسم الذي هو آلة لها في صدور افعالها عنها واذا كان كذلك
لزم تقدم ذلك الجسم بالطبع على الفلك فهو اما حاو بالنسبة
اليه او محوي فقد تبين بطلانهما بما ذكرنا وعن الثاني
بان العرض اضعف من الجوهر والاضعف يمتنع ان يكون
علة للاقوى او بانه لو كان مؤثرا في الفلك لاحتاج ذلك
العرض في تاثيره الى المحل فمحله ان كان فلكا او نفسا لزم منه
مالزم من كون المؤثر فلكا او نفسا وان كان عقلا لزم
منه المطلوب لافتقار كل واحد من الافلاك ح الى عرض
قائم بعقل على حدة لامتناع قيام الاعراض المختلفة المتعددة
بالحقيقة بعقل واحد لاستلزامه تركب العقل فيتعدد
العقول بحسب تعدد الافلاك وهو المطلوب فتأمل بدايته

لما

لما كان مظنة ان يعارض الدليل القائم على ان الحاوي
لايكون علة للمحوي بان يقال الحاوي للكل مثلا اي الفلك
الاعلى وسبب المحوي اي العقل الثاني معالكونهما معلولي
علة واحدة وهي العقل الاول كما سياتي والعقل الثاني
متقدم بالعلية على المحوي فيلزم تقدم الحاوي على المحوي
بالعلية لان مامع المتقدم متقدم واجاب بان وجود الحا-
-وي وسبب المحوي وهو العقل الثاني معا مع ان السبب
متقدم على المحوي ولكن الحاوي ليس بمتقدم على المحوي
لان السبب متقدم بالعلية ومامع المتقدم بالعلية لا
يجب ان يكون متقدما بالعلية بل يجب ان لايكون متقدما
بالعلية والالزم اجتماع علتين مستقلتين على
معلول واحد شخصي فكان محتاجا الى كل منهما للعلية و

مستغنيا منكل منهما بالنظر الى الآخر ؛ ف هدايه لما سبق

الى بعض الاوهام ان الخلاء ممكن لان كلا من الحاوي و

المحوي ممكن لذاته فجاز عدمهما وهو مستلزم لامكان

الخلاء اجاب بان الحاوي والمحوي كل منهما ممكن لذاته

ولكن ذلك لا يقتضي الخلاء لان الخلاء لا يلزم من ذلك

اذ الجرم الذي هو في جوفهما يكون هو المحدد للجهات على

تقدير انتفائهما فحال ماوراء ذلك الجرم على تقدير

انتفائهما كحال ماوراء محدد الجهات وكما ان ماوراء المحدد

ليس بخلاء ولا ملاء اذ لا امكان هناك فكذا حال ماوراء

الجرم المذكور على ذلك التقدير فلا يلزم من انتفائهما

الخلاء وانما يلزم الخلاء من اجتماع وجود الحاوي وعدم

المحوي وذلك غير ممكن لان الحاوي وسبب المحوي

متلازمان

متلازمان فصل في ازلية العقول وابديتها الازلي ما
وجد في الازل وهو الزمان الغير المتناهي من جانب الماضي
والابدي ما وجد في الابد وهو الزمان الغير المتناهي من
جانب المستقبل اما كونها ازلية فلوجوه احدها وهو
المذكور هٰهنا ان واجب الوجود مستجمع لجملة ما لا بد منه
في تاثيره في معلوله والا لكان له حالة منتظرة هف فيه
ايهام للكثرة في علة العقل الاول والمناسب ان يقال
الواجب بانفراده علة تامة لمعلوله الاول اذ لو افتقر الى
غيره فان كان مقارنا له كان صفة زائدة على ذاته و
هو خلاف مذهبهم وان كان منفصلا عنه كان ممكنا
معلولا له سابقا على ما فرضناه معلولا اولا هف والعقول
ايضا مستلزمة لجملة ما لا بد منه في تاثير بعضها في بعض

لان كل ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل والا لكان شيء
منها حادثا وكل حادث مسبوق بمادة كما مر فيكون هي
اي العقول لمقارنتها الحادث المادي مادية هف و
يلزم من هذا الدليل ازليتها لان المعلول يجب وجوده عند
وجود علته التامة ويمكن ان يستدل بان العقل لو كان
حادثا زمانيا لكان ماديا لان كل حادث زماني مسبوق
بمادة هف واما كونها ابدية فلانه لو انعدم شيء منها
لانعدم امر من الامور المعتبرة في وجودها فيكون الباري تعالى
او شيء من العقول قابلا للتغير والحوادث لان الامور
المعتبرة في وجود كل منها المغايرة لذات العلة احوال
لذات العلة مقارنة لها هف فصل في كيفية توسط
العقول بين الباري تعالى وبين العالم الجسماني قد مر ان

واجب الوجود واحد ومعلوله الاول هو العقل المحض
والافلاك معلولات للعقول لكن الافلاك فيها كثيرة
فيكون مباديها كثيرة لما بينا ان الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد والعقل الذي يصدر عنه الفلك الاعظم فيه كثرة
لكن لا باعتبار صدوره عن واجب الوجود اذ لو كان الكثرة
فيه من حيث انه صادر عن الواجب لزم صدور الكثرة عن
الواجب بل باعتبار ان له ماهية ممكنة الوجود لذاتها وواجب
الوجود لعلتها فيلزم وجوب الوجود بالغير وامكان الوجود لذاته
فيكون باحد هذين الاعتبارين مبدأ للعقل الثاني وبالا-
-عتبار الآخر مبدأ للفلك الاعظم والمعلول الاشرف
يجب ان يكون تابعا للجهة التي هي الاشرف في العقل
فيكون بما هو موجود واجب الوجود بالغير مبدأ للعقل الثاني

وبما هو موجود ممكن الوجود لذاته مبدأ للفلك الاعظم قال الامام
في الملخص انهم خبطوا فتارة اعتبروا في العقل الاول جهتين
وجوبه وجعلوه علة للعقل الثاني وامكانه وجعلوه علة
للفلك الاعظم ومنهم اعتبر بدلهما تعقله لوجوده وامكانه
علة للعقل والفلك فتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلثة اوجه
وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته وقالوا يصدر
عنه بكل اعتبار امر فباعتبار وجوده يصدر عنه عقل وباعتبار
وجوبه بالغير يصدر عنه نفس وباعتبار امكانه يصدر عنه
فلك وتارة من اربعة وجوه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا
امكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته واعترض ههنا
بما سبق الاشارة اليه من ان مثل هذه الكثرة لو كفى في
ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب

نعم

نعم يصلح لان يجعل مبدأ للممكنات باعتبار ماله من كثرة
السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته
واسطة في بعض ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس
الا واحد واجيب بان السلوب والاضافات لا تثبت
الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور
ورد بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل تعقلها يتوقف
على التعقل الغير فلا دور والنظر اذ سلب شيء عن شيء
لا يتوقف على التحقق شيء من الطرفين واما الاضافة بين
الشيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما ويمكن ان يبين
كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد
على اوجه لا يرد عليه ذلك بان يقال اذا فرضنا مبدأ اولا و
ليكن آ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اول مراتب

معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء

وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب

شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر

عن ب بالنظر الى آ شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء

ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط

د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع

وبتوسط د ب خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب

بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع

وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د

معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان

يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب

في المتوسطات التي تكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة

اضعاف

اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة
لا يحصى اعدادها في مرتبة واحدة هذا ما ذكره المحقق في شرح
الاشارات موافقا لما في التلويحات وبهذا الطريق يصدر
عن كل عقل عقل وفلك وذلك الى ان ينتهي الى العقل
التاسع فيصدر عنه فلك القمر وعقل عاشر وهو المبدأ
الفياض والمدبر لما تحت فلك القمر وهو العقل الفعال
لكثرة فعله وتاثيره في عالم العناصر ويسمى بلسان الشرع
جبرئيل فيصدر عنه الهيولى العنصرية والصورة الجسمية
والصور النوعية المختلفة بشرط استعداد الهيولى العنصرية
وليس استعداد الهيولى لقبول الصورة من جهة العقل
المفارق والا لما تغير الاستعدادات اذ العقل ثابت
لا تغير فيه بل استعدادها بسبب الحركات السماوية فان

تلك الحركات تحدث اوضاعا سماوية مختلفة تختلف بها
استعدادات هيولى العناصر فهٰهنا حركة حادثة تستدعي وضعا
حادثا يقتضي حدوث استعداد في الهيولى اموجب لفيضان
صورة حادثة من العقل الفعال على الهيولى او كل حادث مسبوق
بشرط سبق حادث آخر المناسب ان يقال مسبوق
بحادث لان الحركات المحدثة بل سائر الحوادث اما ان يوجد دائما
او بعد حدوث حادث آخر لا سبيل الى الاول والا لزم دوام
الحوادث فتعين الثاني فهذه الحوادث اما ان توجد على الاجتماع
في الوجود او على التعاقب لا سبيل الى الاول والا لزم اجتماع
امور لها ترتب في الوجود بلا نهاية وهو مح فقبل كل حركة حركة حادثة
هذا غير ظ مما ذكره وقبل كل حادث حادث له لا الى الاول وهو المطلوب
وههنا بحث اذ الحصر المذكور انما يتم اذا اقيم الدليل على نفي حادث

هو اول

هو اول الحوادث واذا تبين ذلك فكل ما ذكره مستدرك
والدليل على نفي ذلك ان العلة التامة للحادث لايجوز ان
يكون قديمة بجميع اجزائها والا لزم قدم الحادث فالعلة التامة
للحادث مشتملة لامحالة على اجزء حادث وهذا الجزء الثالث ..... بدله الحادث
من العلة التامة له ايضا علة تامة مشتملة على اجزء حادث
وهكذا الى غير النهاية قالوا الحركة الفلكية حالة مستمرة
في ذاتها مستلزمة لتجددات انفعالية وضعية بلابداية
وهي الواسطة بين عالمي القدم والحدوث ولولاها لم يتصور
ارتباط احدهما بالآخر لان الحادث لايكون علته التامة باسرها
قديمة اذ القديم اذا كان علة تامة للشيء لايتخلف عنه
معلوله فلا يترقى حادث في سلسلة علله الى قديم ولا
ينزل قديم في سلسلة معلولاته الى حادث بل لابد هناك

من امر ذي جهتين استمرار وعدم استمرار فمن حيث استمراره
يستند الى القديم ومن حيث عدم استمراره المتجدد المتعاقب
لا الى اول يصير سبباً لفيضان الحوادث من القديم فان قيل
لم قلتم انه يستحيل ترتب امور غير متناهية مجتمعة في الوجود قلنا
لانا اذا اخذنا جملتين احداهما من مبدأ معين الى غير النهاية
واخرى اما قبله بمرتبة واحدة وطبقنا الثانية الناقصة على
الاولى الزائدة بان يقابل الجزء الاول من الجملة الثانية بالجزء
الاول من الاولى والثاني بالثاني وهلم جرا فاما ان يطابقا
الى غير النهاية بان يكون بازاء كل واحدة من الجملة الاولى واحدة
من الجملة الثانية او ينقطع الثانية لا سبيل الى الاول
والا لكان الزائد مثل الناقص في عدد الآحاد هف فيلزم
الانقطاع فيكون الجملة الثانية متناهية والاولى زائدة

عليها

عليها بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يجب
ان يكون متناهيا فيلزم تناهي الجملتين في الجهة التي فرضناهما غير
متناهيين فيها وانما اعتبر واقيد الاجتماع في الوجود و
الترتب لان الآحاد اذا لم يكن موجودة معا في الخارج كالحركات
الفلكية لم يتم التطبيق لان وقوع آحاد احداهما بازاء آحاد الاخرى
ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان
اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة
في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع آحاد احدى
الجملتين بازاء آحاد الاخرى الا اذا كانت الآحاد موجودة معا
ولم يكن بينهما ترتب بوجه ما كالنفوس الناطقة لا يتم
التطبيق اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني
بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان لا يقع

آحاد كثيرة من احداهما بازاء واحدة من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ
العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى
لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا
لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر
الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح
ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين الجملتين الممتدتين على
الاستواء وبين اعداد الحصى فانك في الاول اذا طبقت
طرف احدى الجملتين على طرف الاخرى كان ذلك كافيا
في وقوع كل جزء من احداهما بازاء جزء من الثاني وليس
الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار
تفاصيلها قد يقال وقوع كل واحد من آحاد الجملة الناقصة
بازاء واحد من آحاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان موجودتين

معا من الامور الممكنة وان لم يكن بين آحادهما ترتب و
العقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا
يحتاج في ذلك الفرض الى ملاحظة احادهما مفصلة بل
يكفي في فرض وقوع ذلك الممكن ملاحظتهما اجمالا فبرهان التطبيق
يدل على ان الامور الغير المتناهية الموجودة معا محال مطلقا
سواء كان بينهما ترتب اولا خاتمة في احوال النشاة الآخرة
للنفس الناطقة وفيها ستة هدايات لازالة اوهام
المنكرين لما تبين فيها هداية النفس بعد خراب البدن
اما ان تفسد او تتعلق ببدن آخر على سبيل
التناسخ او تبقى موجودة بلا تعلق لا سبيل الى
الاول اذ النفس لا تقبل الفساد والا لكان فيها شيء
بمنزلة المادة يقبل الفساد وشيء بمنزلة الصورة يفسد

بالفعل لان الفاسد بالفعل غير قابل للفساد فان
الفاسد لا يبقى مع الفساد والقابل للفساد يجب ان
يكون باقيا معه لوجوب بقاء القابل مع المقبول وفيه
بحث اذ ليس معنى قبول الشيء للعدم والفساد ان
ذلك الشيء يبقى متحققا ويحل فيه الفساد على
قياس قبول الجسم للاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء
ينعدم في الخارج واذا حصل ذلك الشيء في العقل وتصور
العقل معه العدم الخارجي كان العدم الخارجي قائما به في
العقل على معنى انه متصف به في حد نفسه في العقل
لا في الخارج اذ ليس في الخارج شيء وقبول عدم قائم بذلك
الشيء فيكون مركبة هف قيل انما يلزم تركيبها لو كان
محل امكان الفساد داخلا فيها وهو ممنوع لجواز ان يكون

امرًا خارجًا عنها مباينًا لها وهو البدن فاذا البدن كما جاز
ان يكون محلا لامكان وجودها وحدوثها كما مر جاز ايضا ان يكون
محلا لامكان عدمها وفسادها وقد تجاب بان النفس
الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن
مدبرة له متصرفة فيه ليصير آلة لها في تحصيل كمالاتها الذاتية
فهذا الارتباط الذي بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن
فمن هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس
وحدوثها على المعنى انه يكون مستعد الوجودها متعلقة به
فيكون البدن محلا لاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة
له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد تعلقها
به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها
كان ذلك الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها

اعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها
في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها
متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولا
وبالذات الى وجودها في نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لانها
من حيث وجودها في نفسها مباينة له والشيء لا يكون مستعدا
لما هو مباين له بالبداهة ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون
البدن محلا لامكان فساد النفس على معنى انه يكون مستعدا
لعدم النفس من حيث انها مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد
عدمها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة
اياه بل هو محل الاستعداد انقطاع تدبرها عنه لكن لما لم يتوقف
انقطاع تدبرها على اعدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد
منسوبا الى اعدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا يكفي

هذا الاستعداد بعد بها في نفسها اصلا بل لابدله من
استعداد آخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فظهران
البدن لا يجوزان يكون محلا لامكان فساد النفس مع انه
محل لامكان وجودها ولا سبيل الى الثاني لان النفوس
حادثة مع حدوث الابدان على ما مر فيكون التناسخ محالا
لان البدن الصالح للنفس كاف في فيضان النفس عن
مبدأها فكل بدن يصلح لان يتعلق به نفس فلو تعلق به
نفس اخرى على سبيل التناسخ لتعلق بالبدن الواحد
نفسان مدبرتان له قيل عليه انحصار شرط فيضان النفس
عن مبدأها في حدوث استعداد البدن ممنوع لجواز ان يكون
مشروطا ايضا بان لا يصادف استعداد البدن لتعلق
النفس به نفسا موجودة قد بطل بدنها في حالة كمال ذلك

الاستعداد فلا يفيض ح نفس اخرى عن المبدأ لانتفاء
شرط الفيضان وهو ح بالبداهة اذ لا يشعر كل واحد
من العقلاء من ذاته الا نفسا واحدة فظهر القول
ببقاء النفس بعد الموت بلا تعلق وههنا بحث لان ما ذكره
لبطلان التناسخ موقوف على حدوث النفس و
بيانه على ما ذكره فيما قبل موقوف على ابطلان التناسخ
كما اشرنا اليه فيلزم الدور وقد يستدل على ابطلان
التناسخ بوجهين آخرين لا يتوقفان على حدوث النفس
احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت متعلقة
قبله ببدن آخر لزم ان يتذكر شيء من احوال ذلك
البدن لان محل العلم والتذكر هو جوهر النفس الباقي كما كان
واللازم بط قطعا واعترض عليه بان التذكر انما يلزم

لولم

لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا والاستغراق في تدبير
البدن الآخر مانعا وطول العهد منسيا وثانيهما انها لو
تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان لا
يزيد عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة قطعا
والتالي بط بالمشاهدة فانه قد يحدث وباء عام فيهلك
ابدانا كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار طويلة بيان الملازمة
انه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلا فاما ان يتعلق
بالبدن الحادث احدى النفسين الهالكين فقط فيلزم
تعطل النفس الاخرى او كلتاهما فيجتمع على البدن الواحد
نفسان ولم يكن هناك الا نفس واحدة كانت متعلقة
بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة باكثر
من بدن واحد والتوالي ظاهرة البطلان واعترض عليه بانه

انما يلزم ما ذكر لو كان التعلق ببدن آخر لازما البتة وعلى
الفور واما اذا كان جائزا او لازما ولو بعد حين فلا لجواز ان لا
ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد حدوث
الابدان الكثيرة وما ذكر من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه
فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات او التألم بالجهالات
يشغله بداية اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم
فائدة الحيثية ان الشيء قد يلايم من وجه دون وجه كالدواء
المر اذا علم ان فيه نجاة من الهلاك فانه ملايم من حيث
اشتماله على النجاة وغير ملايم بل متنافر من حيث اشتماله
على ما يتنفر الطبيعة منه فادراكه من حيث انه ملايم يكون
لذة دون ادراكه من حيث انه متنافر فانه الم كالحلو عند
الذوق والنور عند البصر والملايم للنفس الناطقة انما

هو ادراك

هو ادراک المعقولات بان یتمکن من تصور قدر ما یمکن
ان یتبین من الحق الاول فان تعقله علی ما هو علیه غیر
ممکن لغیره وهو انه واجب الوجود لذاته من جمیع جهاته بریء
عن النقائص منبع لفیضان الخیر علی الوجه الاصوب
ادراک ما یترتب علیه بعده من العقول المجردة والنفوس
الفلکیة والاجرام السماویة الجرم الجسم لکن اکثر استعماله
فی السماویة والکائنات العنصریة حتی یصیر النفس
بحیث یرتسم فیها صور جمیع الموجودات علی الترتیب
الذی هو لها فی نفس الامر فیکون عالما عقلیا مضاهیا
للعالم الموجود کله وللنفس الناطقة کمال آخر وهو ان
یستعمل العدالة ای التوسط بین طرفی الافراط والتفریط
وهی العفة والشجاعة والحکمة التی هی من اصول

الاخلاق الفاضلة فالعفة منسوبة الى القوة الشهوانية

والشجاعة الى القوة الغضبية والحكمة الى القوة العقلية فاذا

حصلت لها هذه الكمالات العلمية والعملية وادركتها من

حيث انها كمالاتها ومؤثرة عندها التذت بها لا محالة و

هذا الادراک حاصل لها بعد الموت ايضا فيكون اللذة حاصلة

بعد الموت وانما قلنا ان هذا الادراک حاصل لها بعد

الموت لان النفس لا تحتاج في تعقلاتها الى الآلة الجسدانية

فيكون تعقلاتها حاصلة بعد الموت بل ينبغي ان يزداد

تلک التعقلات قوة وكمالا بمفارقة النفس عن البدن

لتخلصها عن الكدورات المادية التي كانت تصدها

عن ظهور خواصها فيكون اللذة العقلية حاصلة بعد الموت

وهي اكمل واشرف من اللذة الحيوانية فان مدركات

العقل

العقل اشرف من مدركات الحس والادراكات العقلية
اقوى من الادراكات الحسية اما الاول فلان مدركات
الحس ليست الا كيفيات محسوسة كالالوان والطعوم
والروائح والبرودة وامثالها ومدركات العقول هي ذات
الباري تعالى وصفاته والجواهر العقلية والاجرام السماوية
وغيرها ومن البين ان لا نسبة لاحدهما في الشرف
الى الآخر واما الثاني فلوجهين احدهما ان الادراك العقلي
واصل الى اكنه الشيء حتى يميز بين ماهية الشيء وبين
اجزائها واعراضها ثم يميز بين الجنس والفصل وجنس الجنس
وجنس الفصل وفصل الجنس وفصل الفصل بالغة الى
ما بلغت ويميز بين الخارج اللازم والمفارق وبين اللازم
بواسطة او بغير واسطة واما الادراك الحسي فلا يصل الا

الى ظاهر المحسوس فيكون الادراك العقلي اقوى وثانيهما
ان الادراكات العقلية غير متناهية بخلاف الادراكات
الحسية وعدم حصولها اي اللذة الكاملة بالتعقلات
حالة تعلق النفس بالبدن انما كان لقيام المانع وهو
التعلقات البدنية والعلائق الجسمانية من الشهوات
والاخلاق الذميمة كما ان المريض الذي يغلب عليه مرة الصفراء
لا يلتذ بالحلو بل يكرهه هداية الالم ادراك المنافي من حيث
هو مناف والمنافي للنفس الناطقة انما هو الهيئة المضادة
للكمال من الجهل المركب والجهل البسيط والخلق المذموم
فالنفس اذا فارقت البدن وتمكنت فيها الهيأة المضادة
للكمال ادركت المنافي من حيث هو مناف فيعرض لها الالم
العقلي وانما لم تتالم قبل المفارقة لانها لما كانت مشتغلة
بالمحسوسات

بالمحسوسات منغمسة فى العلائق البدنية ولم يكن تعلقاتها
صافية عن الشوائب العادية والظنون والاوهام الكاذبة
لم تتنبه لفيضانها وقوة كمالاتها بل ربما تخيلت اضداد
الكمال كمالا وفرحت بعقائدها الباطلة واشتاقت
الوصول الى معتقداتها واذا فارقت صفت تعلقاتها
وشعرت بقوة كمالاتها وامتناع نيلها وحصول نقصانها
شعورا لا يبقى فيه التباس هداية النفس الكاملة
بتصورات حقائق الاشياء وبالاعتقادات البرهانية
الجازمة المطابقة الثابتة اذا حصل لها التنزه عن
العلائق الجسمانية والهيات الردية اتصلت بعد مفارقة
البدن بالعالم القدسى فى حضرة جلال رب العالمين
فى مقعد صدق الاضافة الى الصدق للتحقيق او للتنبيه

على ان النفس ينا له بصدق القول والنية عند مليك

مقتدر قال الله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم

بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون ط فان لم يحصل

لها التنزه عن العلائق الجسمانية بل تبقى فيها الهيئة

الردية البدنية وميلها الى الشهوات تصير بسبب

تلك الهيئة والميل محجوبة عن الاتصال بالسعادة وتبقى

مشتاقة الى مشتهياتها التي الفت بها اشتياق

العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول فتتأذى

بها اذى اعظيما لكن ليس هذا الامر لازما بل امر عارض غير

لازم فيزول الالم الذي كان لاجله قال صاحب التلويحات

الجهل المركب هو الذي لا يرجى فيه النجاة بل يتأبد وما

كان بسبب عوارض فيزول ولا يدوم واعترض عليه

بان:

بان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بانها
حقة اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول عنها
ذلك الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة ايضا عنها و
تصير من اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور
بنقصاناتها كما لم تكن قبل الموت فلا تكون مشتاقة و
معذبة واجيب بان النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات
فيها على ما هي عليه وانما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته
ووجدان ما ادركته على الوجه الذي ادركته فكانها كانت ذوات
ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل ويتم بذلك التذا-
-ذها واما التي تمثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت انها
كمال ورجت الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تفتقد بعد
الموت ما رجته فتخيب وتصير معذبة لفقدان ما رجت الوصول

بدله
تفقد

اليه لا يزول الجزم عنها هدايه النفوس الناطقة الساذجة
اذا ظهر لها ان من شانها ادراك الحقائق بكسب المجهول
متعلق بقوله ظهر من المعلوم لزم لها من هذا الكسب شوق
الى الكمال لكن ذلك الشوق كامن فيها لا يظهر ظهورا
معتدا به ما دامت متعلقة بالبدن لان العلائق البدنية
يلهيها عن ذلك الشوق فاذا فارقت البدن فظهر
شوقها ظهورا تاما وليس معها سبب الكمال وآلته
اي البدن وقواه يعرض لها الالم العظيم بملاحظة تكاسلها
عن اكتساب الكمال مدة تعلقها بالبدن واشتغالها
بتحصيل ما كانت صارفة لها عن الاكتساب من اللذات
الحسية والوهمية وهو الم النار الروحانية الموقدة التي
تطلع اي تتعلق على الافئدة اي اوساط القلوب

بداية النفوس الناطقة التي لم تكتسب العلم والشرف
والاشتياق اليه ايضا اذا فارقت البدن وكانت
خالية عن الهيئة البدنية الردية حصل لها النجاة عن
العذاب والخلاص من الالم بلا امتهاعن الملى الشوق
والهيئة المضادة فكانت البلاهة ادنى اى اقرب
الى الخلاص من فطانته بترا اي ناقصة توجب بمجرد الشوق
قال النبي عم اكثر اهل الجنة البله اما اذا لم تكن خالية عن
الهيئة البدنية فاشتاقت الى مقتضيات تلك
الهيئة فتتألم بفقدان البدن الذي كانت به متمكنة
من تحصيل تلك المقتضيات وتبقى في كدر الهيولى مقيدة
بسلاسل العلائق فيكون في غصة وعذاب اليم لكنه
غير دائم هذا هو المشهور بين الجمهور وقال اهل التناسخ

انما تبقى مجردة عن الابدان النفوس الكاملة التي
خرجت قوتها الى الفعل ولم يبق شيء من الكمالات
الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق
الجسمانية وتخلصت ووصلت الى عالم القدس واما
النفوس التي يبقى لها شيء من كمالاتها الممكنة لها
بالقوة فانها تتردد في الابدان الانسانية وتنتقل
من بدن الى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمال لها
من علومها واخلاقها فح تبقى مجردة مطهرة عن التعلق
بالابدان ويسمى هذا الانتقال نسخا وقيل ربما نزلت
من البدن الانساني الى بدن حيواني يناسبه في
الاوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب للجبان
ويسمى مسخا وقيل ربما نزلت الى الاجسام النباتية

ويسمى

ويسمى رسخا وقيل الى الجمادية كالمعادن والبسائط
ويسمى فسخا وقد يقال هي يتعلق ببعض الاجرام
السماوية للاستكمال ومن اراد الاستقصاء في
الحكمة والوقوف على مذاهب الحكماء فليرجع الى كتابنا
المسمى بزبدة الاسرار وظني ان الواجب على طا-
-لبي الحق مطالعة كتب الشيخين ابي علي وشهاب
الدين المقتول قدس سرهما فوق طورهما طور عز
قدره كالكبريت الاحمر وتوفيق الوصول اليه من الله
الكبير لنا تمت النسخة المسماة بالميبذي



بسم الله الرحمن الرحيم

هذه قصيدة عينية في احوال النفس الناطقة او الروح × تعتزي الى الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا الممدوح × روح الله روحه × واصاب الينا فتوحه ×

قصيده

هبطت اليک من المحل الارفع ورقاء ذات تعزز و تمنع

محجوبة عن مقلة كل عارف وهي التي سفرت ولم تتبرقع

وصلت على كره اليک وربما كرهت فراقک وهي ذات تفجع

انفت وما انست فلما واصلت الفت مجاورة الخراب البلقع

واظنها نسيت عهودا بالحمى ومنازلا بفراقها لم تقنع

حتى اذا اتصلت بهاء هبوطها عن ميم مركزها بذات الاجرع

علقت بها ثاء الثقيل فاصبحت بين المعالم والطلول الخضع

تبكي اذا ذكرت عهودا بالحمى بمدامع تهمي ولما تقلع

وتظل ساجعة على الدمن التي … درست بتكرار الرياح الاربع

اذ عاقها الشرك الكثيف وصدها … نقص عن الاوج الفسيح المربع

حتى اذا قرب المسير من الحمى … ودنى الوصيل الى الفضاء الاوسع

وغدت مفارقة لكل مخلف … عنها حليف الترب غير مشيع

سجعت وقد كشف الغطاء فابصرت … ماليس يدرك بالعيون الهجع

وغدت تغرد فوق ذروة شاهق … والعلم يرفع قدر من لم يرفع

فلاي شيء اهبطت من شامخ … عال الى قعر الحضيض الاوضع

اذ كان اهبطها الاله لحكمة … طويت على الفذ اللبيب الاروع

فهبوطها اذ كان ضربة لازب … لتكون سامعة بما لم تسمع

وتعود عالمة بكل خفية … في العالمين فخرقها لم يرفع

وهي التي قطع الزمان طريقها … حتى لقد غربت بغير المطلع

فكأنها برق تألق بالحمى … ثم انطوى فكأنه لم تلمع

اللهم برد جواب ما ان فاحص   عنه فنار العلم ذات تشعشع

عدة ابيات هذه القصيده

العشيقة = احدى وعشرين ٢١



